Por una política menor

Acontecimiento y política en las sociedades de control

Maurizio Lazzarato

traficantes de sueños
mapas



Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación
(si estás fuera de España a través de PayPal),
suscribirte a la editorial
o escribirnos un mail

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 15

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

Por una política menor

Acontecimiento y política en las sociedades de control

Maurizio Lazzarato

Esta edición se realiza con permiso de la Universidad de Calabria
Primera edición en francés:
Les révolutions du capitalisme, París, Les empêcheurs de penser en rond, 2004.

1ª edición: 1000 ejemplares
Mayo de 2006
Título:
Por una política menor. Acontecimiento
y política en las sociedades de control
Traducción:
Pablo Rodríguez
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños.
Edición:
Traficantes de Sueños
C\Emajadores 35
28012 Madrid. Tfno.: 915320928
e-mail:editorial@traficantes.net
http:/traficantes.net
Impresión:
Queimada Gráficas.
C\. Salitre, 15 28012, Madrid
Tfno.: 915305211
ISBN-10: 84-96453-12-X
ISBN-13: 978-84-96453-12-X
Depósito legal: M-22927-2006

Por una política menor

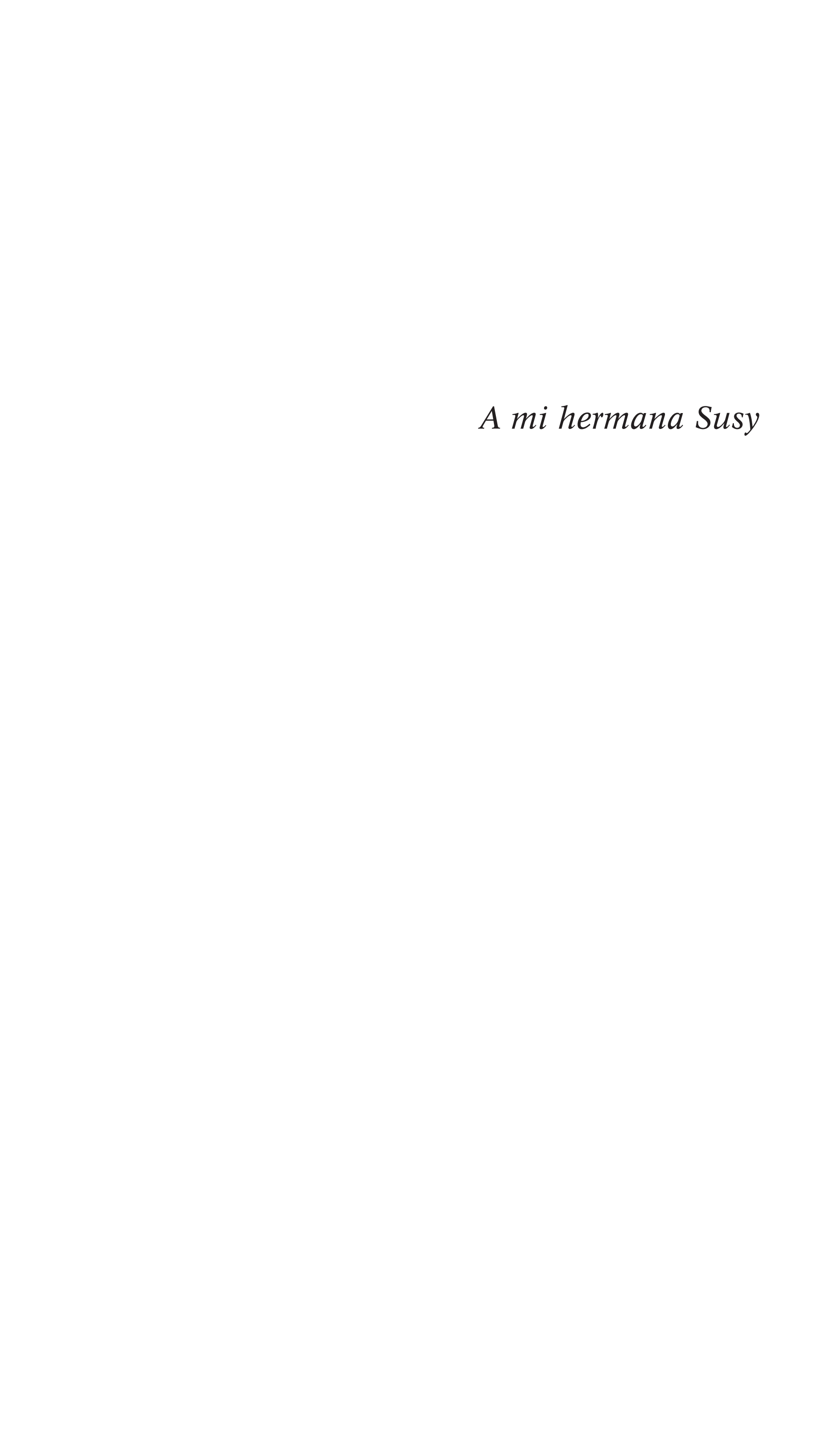
Acontecimiento y política en las sociedades de control

Maurizio Lazzarato

Traducción:
Pablo Rodríguez

traficantes de sueños
mapas

Índice



A mi hermana Susy

Agradecimientos

Mis agradecimientos van para François Fine, Tatiana Roque, Brian Holmes y Anne Querrien, que han leído todo o una parte del manuscrito, y cuyas sugerencias y críticas me permitieron enriquecer y llevar a término este trabajo.

Este libro, publicado por Rubbetiro Editore en 2004, es el resultado de cinco seminarios brindados en la Università della Calabria, en el marco del Doctorado de Ciencia, Tecnología y Sociedad.

Introducción.
Multiplicidad, totalidad y política

Siempre me he sentido empirista, es decir, pluralista.
Gilles Deleuze

El movimiento de Seattle abrió la posibilidad de una política de la multiplicidad. El éxito del libro de Negri y Hardt, *Multitud*, seguramente está relacionado con esta dirección, indicada no sin ambigüedad: salir del concepto de pueblo en tanto que categoría que presupone y apunta a lo «uno», reivindicando al mismo tiempo una fundación marxista de esta transición. ¿Hay que comprender que el marxismo es una filosofía de la multitud? ¿Que el concepto de clase es una categoría de la multiplicidad?

Para Paolo Virno, el concepto de clase es sin ninguna duda sinónimo de multitud. Para Toni Negri, el concepto de Multitud debe reactualizar el proyecto marxiano de la lucha de clases, de manera que la «multitud es un concepto de clase».

La acción de las fuerzas políticas y sindicales que se reconocen en el marxismo nos recuerdan, por el contrario, que las categorías de clase (pero también las de capital, trabajo, etcétera) son categorías ontológicas y no simplemente socioeconómicas, que funcionan y tienen sentido sólo en relación con la «totalidad». Estos conceptos implican modalidades de acción que privilegian siempre el todo contra la multiplicidad, la universalidad contra la singularidad.

La tradición política occidental se constituyó como política de la totalidad y de la universalidad. El marxismo, aunque se pretendía crítica radical, no supo crear las condiciones teóricas ni prácticas para salir de esta lógica. Por el contrario, frecuentemente por no decir siempre, amplificó esta aspiración al todo y a lo universal. Se trata aquí de un problema teórico-político fundamental, porque estoy convencido de que una recuperación de la iniciativa política y el desarrollo de movimientos no se puede hacer sino sobre la base de una política de la multiplicidad y de la singularidad. El referéndum sobre la Constitución europea ha demostrado una vez más que, para las fuerzas políticas y sindicales de orientación marxista, sean reformistas o revolucionarias, el llamamiento a un espacio de soberanía donde se pueden construir supuestos «todos», «absolutos y completos» (se trate del pueblo, del trabajo, del Estado-nación, de la clase), parece irresistible.

Esta voluntad de conducir la singularidad y de superarla en dirección a la totalidad y lo universal, que se repite sistemáticamente en la historia del marxismo, debe tener raíces profundas en su teoría. El marxismo contemporáneo contribuye ampliamente a producir otro bloqueo fundamental en el desarrollo de los movimientos políticos: al limitarse a defender los «logros», abandona la gestión de la «innovación» a los patrones y al Estado. Me parece que lo que le hace falta (de forma angustiosa) a la política marxista es una teoría de la «producción de lo nuevo».

Ambos problemas, como veremos, están estrictamente imbricados y remiten a la ontología de la relación en el propio Marx. Esto es lo que trataremos de analizar partiendo de la filosofía de la multiplicidad que le es prácticamente coetánea.

¿Las relaciones son interiores o exteriores a los términos?

En su último libro, *¿Qué es la filosofía?*, Gilles Deleuze y Félix Guattari nos recuerdan que en el viraje decisivo del último siglo, el socialismo y el pragmatismo, el proletario y el emigrante, encarnan dos maneras diferentes de aprehender y de practicar la «nueva sociedad de los hermanos y de los camaradas».

Vamos a aceptar la pequeña provocación deleuziana de colocar al pragmatismo y al socialismo en el mismo plano, porque nos permite enfrentarnos a la herencia hegeliana del marxismo y a los estragos que ha provocado y continúa provocando en los movimientos políticos.

La pregunta que plantea el pragmatismo parece que tiene sólo implicaciones filosóficas: «Se trata de saber si todas las relaciones posibles de un ser con los demás están primitivamente encerradas en su naturaleza intrínseca y entran en su esencia».[1] En realidad, la «gran pregunta sobre si son posibles las relaciones 'externas'» tiene un enorme alcance político.

La teoría de la exterioridad de las relaciones implica a la vez que las relaciones son ampliamente independientes de los términos que las efectúan y que los términos pueden tener múltiples relaciones al mismo tiempo. Es decir que pueden estar a la vez en un sistema y en otro, que pueden cambiar algunas de sus relaciones sin cambiarlas todas. Alrededor de la existencia de las relaciones exteriores a los términos, de la independencia de los términos de las relaciones vinculadas con la totalidad, se juega la posibilidad o la imposibilidad de una política de la multiplicidad (o de la multitud).

Esta teoría de las relaciones exteriores, «flotantes», «variadas», «fluidas», nos hace salir del universo de la totalidad y entrar en el mundo del pluralismo y de la singularidad, donde las conjunciones y las disyunciones entre las cosas son en cada momento contingentes, específicas y particulares y no remiten a ninguna esencia, sustancia o estructura profunda que las pudiesen fundar.

Al ser una teoría de las relaciones, la filosofía de Marx niega la posibilidad de las relaciones exteriores. Como en la tradición idealista y racionalista, las relaciones son aprehendidas a partir de la diferencia entre esencia y fenómeno. Para Marx, el individuo, lo singular y lo particular, no es más que un hecho empírico, un fenómeno. Lo que es real no es el individuo empírico, es decir el término, sino el individuo social, o sea, las relaciones en las cuales está apresado. Para captar lo real hay que remontarse a la esencia que está constituida por el conjunto de las «relaciones sociales».

---

1 William James, *Philosophie de l'expérience*, París, Flammarion, 1910, p. 76.

El saber inmediato y empírico que se concentra sobre los «particulares» es un saber fenoménico que hace abstracción de sus vínculos y relaciones. Por el contrario, la teoría revolucionaria, sin negar los particulares, debe elevarlos hacia el «todo» en el cual desarrollan su vínculo.

El hecho empírico, el individuo, lo inmediato son abstractos. Lo que es concreto es la «totalidad» de las relaciones en la cual el individuo, el hecho y lo empírico existen. El filósofo italiano Giovanni Gentile nos hace observar, en un texto sobre la filosofía de Marx de 1899,[2] aún inigualable en claridad y precisión, que hasta aquí lo único que hay es Hegel. La única diferencia con la filosofía hegeliana es que las relaciones no son un hecho del pensamiento, sino de la actividad humana sensible. La unidad, la totalidad, el vínculo entre las cosas no es el resultado de la «praxis» de la idea, sino de la «praxis» de lo «sensible». Al ser esta última un hacer alienado, el todo, la totalidad y lo entero no están constituidos por el «conjunto de relaciones sociales», sino por las relaciones de producción (la relación capital-trabajo).

Si en la filosofía de Hegel es la potencia de unificación de la idea lo que «subsume» al mundo, en Marx es la potencia de la relación capital-trabajo lo que lo unifica y lo subordina a su lógica.

Étienne Balibar ofrece una interpretación de la ontología de la relación en Marx que no remite a la totalidad, sino a la indeterminación de lo «transindividual».[3] Sin entrar en una discusión filológica, podemos afirmar que, de todas maneras, seguramente esta ontología de la relación no es lo que estuvo en el fundamento de la práctica teórica y política de la tradición comunista.

---

2 Giovanni Gentile, *La philosophie de Marx*, Éditions T.E.R., 1995.

3 La interpretación del concepto de «transindividual», tanto en Balibar como en Virno, es más que sorprendente. A partir de los textos de Simondon, parece imposible interpretar los conceptos de «preindividual» y «transindividual» como lenguaje, relaciones de producción o relaciones sociales. En los dos casos se trata de «potenciales», de «reservas de ser», de «equilibrios metaestables» que permiten la individuación, tanto la biológica como la social. Confundir el potencial «no estructurado» (que no es ni «social» ni «vital») con la estructuración del lenguaje, de las relaciones sociales y de las relaciones de producción me parece una interpretación más que problemática.

Si se quiere encontrar el fundamento teórico de un pensamiento que haya influido profundamente en la política del siglo que acaba de terminar, hay que volver a *Historia y conciencia de clase* de Lukacs, que pregona la pretensión de traducir los logros políticos de la revolución soviética en cuestiones teóricas y de hacerlas jugar contra las «antinomias del pensamiento burgués». En este libro formidable por su coherencia y fidelidad al pensamiento filosófico de Marx, los conceptos de «totalidad», de «todo» y de «entero» vuelven como ritornelos a cada página.

Según Lukacs, el marxismo debe captar con «claridad y precisión» la diferencia entre la existencia empírica de los hechos y su «núcleo estructural interno», es decir, su esencia. Desde este punto de vista, Lukacs sigue de manera muy precisa el pensamiento de Marx, para quien, si la esencia de las cosas y su existencia en tanto que fenómeno coinciden, entonces toda «ciencia» es inútil.

Para esta metodología, las relaciones son internas a los términos. No hay exterioridad, no hay independencia, no hay autonomía posible de los términos ni de las relaciones: «Los elementos y los momentos particulares de la totalidad contienen en sí la estructura de lo entero, del todo».[4]

Lo real es relación, pero las relaciones remiten a una sustancia, a una esencia, a una estructura. De este modo las partes, los términos, los elementos encuentran su verdad y su posibilidad de acción sólo en la relación con el todo, con lo entero, es decir, en el caso del marxismo, con la relación de Capital.

Es más, como en Hegel, la realidad no es lo que es, sino lo que deviene. La realidad es movimiento, tendencia, evolución. Pero la aprehensión de la realidad como proceso sólo permite descubrir la esencia del fenómeno realizándola. De esta manera, los devenires, las tendencias, los procesos, no se abren a la indeterminación de la actualización de las relaciones, sino a su movimiento ininterrumpido hacia la totalidad (las relaciones de producción), hacia la realización de la esencia (la necesidad del desarrollo de la relación de capital,

---

4 Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, París, Les éditions de Minuit, 1960 [ed. cast.: *Historia y conciencia de clase*, 2 vol. Madrid, Orbis, 1986].

y de ahí a la de la clase y a la de la revolución). El marxismo integra así otra condición de la política moderna. Para abarcar el conocimiento de lo real en su globalidad y para poder actuar en el nivel de la totalidad, hace falta un sujeto universal.

Todos los marxismos (incluido el marxismo de la década de 1960: althusserismo, obrerismo, situacionismo) son fieles a esta lógica, incluso si no está específicamente tematizada, porque está implicada en los conceptos de trabajo, de capital, de clase, etcétera.

El punto de vista distributivo y el punto de vista colectivo

El pragmatismo es una creación larga y articulada de los conceptos, con el fin de oponerse, a este modo de pensar y de actuar a partir y en busca de la totalidad, contra este modo de remitir las relaciones a algo que las funde.

¿La realidad existe distributiva o colectivamente?, se pregunta William James. «Puede ser que la realidad exista bajo un aspecto distributivo, bajo el aspecto, no de un todo, sino de una serie de formas que tienen, cada una, su individualidad».[5]

En toda su obra, James insiste sistemáticamente en la diferencia entre el punto de vista distributivo y el punto de vista colectivo. El primero se identifica con el pluralismo y la multiplicidad, el segundo se identifica con la lógica de la totalidad y de lo universal. «Percibiremos, pienso, de manera cada vez más clara, que la existencia de las cosas, una por una, es independiente de la posibilidad de reunirlas todas a la vez, y que un cierto número de hechos existe al menos únicamente bajo la forma distributiva de un conjunto de «cada unos», de cada unos en plural que, incluso si existen en número infinito, no necesitan en ningún sentido inteligible ni experimentarse a sí mismos, ni ser experimentados por otro ser en tanto que miembros de una totalidad».[6]

5 William James, *Introduction à la philosophie*, París, Marcel Rivière, 1914, p. 123.

6 *Ibídem*, p. 221.

La posibilidad de pensar el universo bajo la «forma cada» (*eaches, everys, anys*) y ya no bajo la forma de la «unidad colectiva», la posibilidad de una doctrina que admite la multiplicidad y el pluralismo «significa simplemente que las diversas partes de la realidad *pueden mantener relaciones exteriores*».[7]

De este modo, las relaciones están libres de todo fundamento, de toda sustancia, de toda atribución esencial, y los términos pueden ser independientes de las relaciones.

Las cosas se relacionan unas con otras de mil modos, pero no hay una relación que las encierre a todas, no hay un ser que contenga a todos los demás. Cada relación expresa sólo uno de los aspectos, de las características, de las *funciones* de una cosa. En este sentido Deleuze hablará de una «esencia operatoria», para distinguirla del concepto clásico de esencia, como aquello que se desprende de una cosa al terminar un cierto «tipo de operación» y hace surgir así una diferencia.

«Sin perder su identidad, una cosa puede adjuntarse a otra o dejarla partir», puede entrar en una composición, en una unidad, sin por ello estar completamente determinada por esta unidad, por esta composición.

Antes que una forma de organización política, el federalismo es una modalidad de organización del universo. En el universo pluralista, el federalismo expresa la imposibilidad de totalizar las singularidades en una unidad absoluta y completa, porque siempre hay algo que permanece «afuera».

> De este modo, el mundo de pluralismo se asemeja más a una república federal que a un imperio o a un reino. Por más enorme que sea cualquier porción que usted conduzca a la unidad, relacionándola con cualquier centro real de conciencia o de acción donde se constate como presente, hay otra cosa que sigue siendo autónoma, que se constata como ausente del centro en cuestión, y que usted no ha reducido a esta unidad. [8]

---

7 William James, *Philosophie..., cit.*, p. 309.
8 *Ibídem*, p. 310.

La existencia de las relaciones externas, variadas, flotantes, hace posible la relación. En la «forma todo», las partes están co-implicadas esencialmente y su continuidad y cohesión están aseguradas por la totalidad. En la «forma cada» hay discontinuidades y disyunciones reales y en consecuencia «siempre hay algo que se escapa», dice James. Lo que se escapa es lo que hace el movimiento, lo que crea, lo que innova.

> La existencia bajo una forma individual hace posible para una cosa el ser relacionada, mediante cosas intermedias, con otra con la que no tiene relaciones inmediatas o esenciales. Así, entre las cosas siempre son posibles numerosas relaciones que no están necesariamente realizadas en un momento determinado.[9]

En la teoría de las relaciones exteriores no hay esencia, no hay sustancia. Detrás de los fenómenos «no hay nada», dirá James. De esta manera, las relaciones remiten a la indeterminación de lo virtual, a la «posibilidad de la novedad» y no a la realización de la esencia. El pragmatismo cree en una «reserva de posibilidades ajenas a nuestra experiencia actual».

En el marxismo no existe la posibilidad de las creaciones absolutas, intempestivas, imprevisibles, porque ya están dadas o implicadas en la estructura, en la que derivan de la esencia. El marxismo no puede tener una teoría de la «producción de lo nuevo», porque su ontología encierra la posibilidad de la novedad (y de los sujetos) en una relación preconstituida (en realidad, el capital y el trabajo detentan el monopolio de la invención y de los procesos de subjetivación).

La unión y la desunión de las cosas

La ontología pluralista implica una nueva forma de aprehender la política, porque describe las modalidades por las que las singularidades se componen y se descomponen, se unen y se separan, remitiendo a lógicas que, con el lenguaje de Deleuze y Guattari, podemos llamar mayoritarias y minoritarias.

---

9 *Ibídem*, p. 313.

El pluralismo no niega los procesos de unificación y de composición sino que, al reconocer que las vías por las que se realiza la continuidad de las cosas son innumerables y contingentes, se plantea las siguientes preguntas: «El mundo es uno: pero, ¿de qué manera es uno? ¿Que especie de unidad posee? ¿Y qué valor práctico tiene su unidad para nosotros?» [10]

Para William James, el problema de la unidad y de la diversidad no puede ser resuelto por una argumentación *a priori*. El mundo tendrá tantas unidades como diversidades constatemos en él. El empirismo formula el mundo en proposiciones hipotéticas, el racionalismo (y el marxismo con él) en proposiciones categóricas.

De la misma manera en que hay una multiplicidad de relaciones, también hay una multiplicidad de modalidades de unificación, diferentes grados de unidad, maneras heterogéneas de ser «uno» y una multiplicidad de maneras de realizarlas.

Podemos tener «una unidad que se detiene ante elementos 'no conductores'; una unidad que se hace simplemente poco a poco en lugar de hacerse de un solo golpe, en bloque; una unidad que se reduce, en muchos casos, a una simple proximidad exterior; una unidad, finalmente, que no es sino un concatenamiento».[11] La humanidad opera cotidianamente procesos de unificación, pero estos procesos son siempre contingentes, empíricos, parciales.

> Nosotros mismos creamos constantemente conexiones nuevas entre las cosas, organizando grupos de trabajadores, estableciendo sistemas postales, consulares, comerciales, redes de vías férreas, de telégrafos, de uniones coloniales y otras organizaciones que nos vinculan y nos unen a las cosas por medio de una red cuya amplitud se extiende a medida que se estrechan sus mallas.[12]

10 William James, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1917, p. 128 [ed. cast.: *Pragmatismo: un nuevo nombre para antiguos modos de pensar,* Barcelona, Folio, 2003].

11 *Ibídem*, p. 144.

12 William James, *Introduction...,* cit., p.159.

La unificación se hace a partir de la forma red y los «sistemas» constituyen un «número incalculable de redes» que se superponen unas con otras. El «modo de unión» descrito por James es muy diferente de la «unidad perfecta», «absoluta», implicada en la «forma todo».

En el universo de la multiplicidad, las diferentes maneras de ser «uno» implican una multiplicidad de modalidades a través de las cuales se practican estas unificaciones. ¿Cómo se mantienen juntas las cosas, cómo hacen cohesión las redes, cómo se construye el mundo?

«Las cosas pueden tener consistencia, ser coherentes, de muchas formas diferentes».[13] Entre las «innumerables especies de vínculos», James distingue «la unión por concatenamiento interrumpido», que se despliega poco a poco, que se construye mediante piezas y pedazos y que implica tiempo, de la «unión absoluta», que se hace instantáneamente por «convergencia universal», por fusión o por subsunción, para hablar con el lenguaje hegeliano-marxista.

El conocimiento, que es para James una de las partes más dinámicas de la realidad, no obtiene validez de su facultad de abarcar el todo, lo universal (o sea, la pretensión de los marxismos de proclamarse «ciencias»), sino de su capacidad de dirigirnos y mostrarnos una «inmensa red de relaciones» en busca de la producción de algo nuevo y singular. El conocimiento también tiene un modo de constitución pluralista, distributivo y temporal.

> Este conocimiento «concatenado» (*concatenated*), yendo poco a poco, difiere totalmente del conocimiento «masivo» (*consolidated*) que se supone que es el espíritu absoluto. [14]

De este modo, el universo pluralista se construye por el «concatenamiento continuo» de las cosas y por «conocimiento concatenado» de los conceptos. Las redes establecen así cohesiones, «confluencias parciales», a través de la conexión

---

13 William James, Philosophie..., cit., p. 71.

14 William James, *Introduction..., cit.*, p. 159.

entramada entre pedazos, partes y extremos del universo. Las partes componentes están ligadas entre sí por relaciones particulares y específicas.

> De esto resultan, para las diversas partes del universo, innumerables grupos pequeños que ingresan en agrupamientos más vastos, y constituyen ahí innumerables mundos pequeños (…) Cada sistema representa tal tipo o grado de unidad, sus partes componentes están ligadas entre sí según tal relación de una especie particular; y una misma parte puede figurar en numerosos sistemas diferentes.[15]

Por lo tanto, no es imposible imaginar mundos que se oponen entre sí a partir de diferentes modalidades de conexión, de maneras heterogéneas de mantener unidos los elementos.

> Así, el mundo es «uno» exactamente en la medida en que la experiencia nos muestra un concatenamiento de los fenómenos –«uno» en relación con los vínculos definidos que se nos aparecen, y solamente en relación con ellos. Y entonces, en la medida en que se encuentran disyunciones definidas, el mundo no es uno. [16]

Estudiar las «diversas formas particulares de unidad que envuelve el universo» significa también afirmar que «cada una parece que coexiste con ciertas maneras de multiplicidad que suponen una separación que no sería menos real». [17]

En lugar de tener un «Universo-bloque», con sus términos y sus relaciones implicadas entre sí, y todos en relación con la totalidad, tenemos un «Universo-mosaico», un Universo-*patchwork*, un Universo-archipiélago, es decir, un «universo incompletamente sistematizado», un mundo «parcialmente alógico o irracional» donde hay una multiplicidad posible y contingente de junciones y disyunciones, de unificaciones y de separaciones.

---

15 William James, *Le pragmatisme..., cit.*, p. 132.

16 *Ibídem*, p. 143.

17 William James, *Le pragmatisme*, p. 155

Jean Wahl reunió algunos de estos términos a través de los cuales James define lo universal pluralista: «Arbitrario, lleno de baches, discontinuo, rebosante, embrollado, cenagoso, pesado, fragmentario, partido».[18]

Tenemos entonces un universo irrealizado e irrealizable, un universo incompleto cuya realidad y conocimiento se hace poco a poco, por adición, por colección de las partes y de los pedazos. Un universo donde la composición debe seguir la cartografía de las singularidades, de los pequeños mundos, de los diferentes grados de unidad que lo animan.

Un mundo aditivo donde el total no está jamás hecho y que «crece aquí y allá», no gracias a la acción de un sujeto universal, sino a la contribución de singularidades esparcidas. En este mundo de lo incompleto, de lo posible, donde la novedad y el conocimiento se producen por medio de manchas, de sitios, de placas, los individuos y las singularidades pueden actuar realmente (y no sólo los sujetos colectivos o universales) y conocer.[19]

Podemos ahora responder a la pregunta pragmática: ¿«qué consecuencias prácticas entraña la idea de unidad», según sea considerada en su concepción absolutista o pluralista?

Las modalidades de unificación «absolutas y completas» y las modalidades de composición pluralista remiten a las lógicas mayoritaria y minoritaria con las que Deleuze y Guattari definen la política en las sociedades modernas.

El marxismo como política de la totalidad

El pragmatismo nos permite comprender cómo la ontología de la relación en Marx está profundamente vinculada, todavía, a la filosofía idealista del siglo XIX y de este modo nos permite captar los límites ontológicos de la política marxista.

---

18 Jean Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, París, Les empêcheurs de penser en rond, 2004.

19 Esta descripción de la constitución ontológica coincide con la constitución de lo social en Gabriel Tarde.

El marxismo se encuentra ante la imposibilidad de pensar las relaciones que son puras exterioridades, relaciones puras, relaciones sin fundamento en la totalidad de la relación de capital. Por el contrario, las modalidades de acción y de conocimiento de los movimientos que se desarrollaron después de la Segunda Guerra Mundial expresan relaciones que no se deducen de los términos además de términos que pueden ser independientes de las relaciones. Al practicar y aspirar a una política de la multiplicidad, los movimientos sólo encuentran en los marxismos aliados más que ambiguos.

Tomemos el ejemplo de los movimientos de las mujeres (pero podríamos haber tomado cualquier otra minoría, cualquier pieza o pedazo del universo-mosaico, para hablar como James). El marxismo siempre se ve en una gran dificultad frente a la expresión de movimientos que no remiten directa o exclusivamente a la relación de clase. No puede pensarlos en su autonomía e independencia, no puede pensarlos como «novedad radical» ya que, según el método marxiano, su verdad no es inmanente a los movimientos mismos, y esta verdad no se considera vinculada a las posibilidades de vida que abren sus luchas, sino a la relación capital-trabajo. Estos movimientos no representan más que fenómenos cuya esencia está en la «relación de relaciones». Como en el racionalismo, en el marxismo no hay, finalmente, más «que una cosa». El mundo es «uno» *a priori*, o debe serlo.

En efecto, el marxismo piensa los movimientos de las mujeres de diferentes maneras, pero todas remiten a la esencia. Los movimientos de mujeres son aprehendidos como movimientos por «el salario, por el trabajo doméstico», como «división sexual de la división del trabajo» en la fábrica o en la sociedad, o incluso como «devenir mujer del trabajo».

En el modo distributivo, en la diseminación, la división, la fragmentación de las «piezas y los pedazos» por medio de la cual se lleva a cabo la producción y el conocimiento del universo, el marxismo no ve sino una dispersión, simples disyunciones, una multiplicidad sin conexión.

La imposibilidad de las relaciones exteriores, la imposibilidad de una novedad absoluta, la imposibilidad de una aprehensión del universo como multiplicidad, conducirá al concepto de clase a competir con la soberanía del Estado en el mismo terreno de la unificación «absoluta y completa»,

operando una depuración, incluso física, de todo lo que se le escapa. La clase, como toda totalidad, no puede jamás implicar todo en un universo mosaico. «Por enorme que sea cualquier porción que la clase pueda conducir a la unidad», siempre habrá algo que queda afuera, que permanece independiente y autónomo, que para el socialismo fue y sigue siendo una pesadilla. Al presuponer que el mundo del capital es «uno» (o lo que es lo mismo, dividido en dos), el marxismo ha contribuido de forma potente a la construcción de su unidad «absoluta y completa», haciendo pagar un precio muy alto a todo lo que se sustrae o lo desborda.

El pragmatismo y el capitalismo

No es necesario demostrar la filiación pragmática del pensamiento de Gilles Deleuze, porque él mismo la reivindica abiertamente. Pero es Michel Foucault, quien a pesar de que jamás reclamó para sí esta tradición, quien mejor la ha actualizado en el análisis del hecho político y en la reconstrucción de la genealogía de los saberes.

En *¿Qué es la filosofía?*, Gilles Deleuze y Félix Guattari afirman que el mercado es el único y verdadero universal del capitalismo. Foucault agrega una consideración fundamental a esta constatación cuando demuestra, en sus últimos cursos publicados,[20] que este universal, como cualquier universal, es una construcción pragmática.

La relación capital / trabajo no tiene la espontaneidad dinámica que le otorga el marxismo. Es, en cambio, el resultado de una estrategia que utiliza, para hacerla existir, una multiplicidad de dispositivos de poder.

Foucault sustituye el principio totalizante del marxismo por la proliferación de los dispositivos que constituyen otras tantas composiciones, sistemas de consistencia, grados de unidad contingentes. Estos dispositivos no son sólo múltiples, sino también diferentes, porque están caracterizados

20 Me permito remitirme a mi reseña de los dos seminarios de Foucault, publicada en el número 21 de la revista *Multitudes*.

por modalidades de vínculo más o menos «laxas». La manera de ser «uno», el modo de garantizar la cohesión de las partes, de asegurar la continuidad y la discontinuidad de los pedazos, de implicar la autonomía y la independencia de los elementos, no es la misma en los dispositivos de seguridad y en los dispositivos disciplinarios, en los dispositivos políticos y en los dispositivos económicos. Y los sujetos de los derechos no son los mismos que los sujetos económicos y éstos últimos se distinguen por su parte de los sujetos «sociales».

Según Foucault, la centralidad de la relación capital-trabajo debe ser buscada en el hecho de que se ha revelado como la más pragmáticamente eficaz para controlar, dominar y apropiarse de la exterioridad de las relaciones y de su potencia de producción de lo nuevo. Al capitalismo, en tanto que estrategia de construcción de los universales, se le puede aplicar perfectamente esta observación de James: «Habla de lo que él llama la Unidad de las cosas, al mismo tiempo que no deja de pensar en la posibilidad de su unificación empírica».[21] La deconstrucción de los universales, la crítica de la relación de Capital como relación de relaciones, está practicada y argumentada desde un punto de vista que coincide perfectamente con el método pragmatista: las diversas maneras de ser «uno» necesitan, para su «verificación precisa, de otros tantos programas distintos en el trabajo científico». [22]

Esta es la metodología que Deleuze reconoce en el trabajo de Foucault y es en este sentido que define su filosofía como «pragmatista y pluralista». «El uno, el Todo, la Verdad, el objeto y el sujeto, no son universales, sino procesos singulares de unificación, de totalización, de verificación, de objetivación, de subjetivación inmanentes a cada dispositivo. También cada dispositivo es una multiplicidad, en la cual operan estos procesos en devenir, diferentes de los que operan en otro dispositivo».[23]

---

21 William James, *Le pragmatisme..., cit.*, p. 252.

22 *Ibídem*, p. 143.

23 Gilles Deleuze, *Deux régimes des fous*, París, Les éditions de Minuit, 2003, p. 320.

La teoría pluralista del conocimiento de James encuentra una continuación sorprendente en la genealogía foucaultiana de los saberes locales, menores, situados, discontinuos. Mientras la tradición marxista desafía a la ciencia en su propio terreno, Foucault propone hacer jugar estos saberes contra la «instancia unitaria», los «efectos de poder centralizadores» que pueden estar ligados a la institución, pero también a un «aparato teórico, como en el caso del marxismo».[24]

Y finalmente, quizás lo más importante. Esta ontología pragmatista, al trazar otras relaciones posibles entre las cosas que las relaciones de las partes respecto del todo, puede ser de gran utilidad para describir las modalidades del «ser conjunto» y del «estar contra» que están experimentando los movimientos post-socialistas.[25]

Un movimiento, como todo elemento, puede participar de varios sistemas a la vez, tener varias relaciones, experimentar diferentes funciones; por ejemplo, estar al mismo tiempo en el interior y en el exterior de la relación de capital, estar dentro y fuera. Esto entraña estrategias políticas que permanecen completamente opacas a las fuerzas políticas y sindicales, precisamente porque estas últimas consideran «la unidad de las cosas como superiores a su multiplicidad».

Filosofía de los siglos XVII y XIX

Para terminar quisiera volver sobre la importancia de la renovación de la ontología que se produce en Occidente entre la Comuna de París y la Primera Guerra Mundial mediante el pragmatismo en Norteamérica y el trabajo de Nietzsche, Tarde y Bergson, entre otros, en Europa. En sus cursos sobre Spinoza, Deleuze apunta una diferencia fundamental entre la filosofía del siglo XVII y la de los autores que acabamos de citar.

---

24 Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, París, Gallimard–Seuil, 1997 [ed. cast.: *Hay que defender la sociedad*: curso del *Collège de France*, Madrid, Akal, 2003].

25 Me permito remitirme al capítulo 5 de este libro, donde esbozo una cartografía de estas nuevas dinámicas. Pero en este terreno todo está por hacerse.

Para Deleuze, la filosofía del siglo XVII es también una filosofía de las relaciones, de los vínculos, en la que estas relaciones son ampliamente independientes de los términos. En la filosofía de Spinoza, por ejemplo, los términos efectúan vínculos, pero estos últimos no se reducen a los primeros. Los vínculos siguen siendo actuales incluso si no son efectuados. La teoría de la eternidad de Spinoza está fundada precisamente en la independencia de las relaciones respecto de los términos. En efecto, la muerte no impide las relaciones. Afecta sólo a los términos, mientras las relaciones que caracterizan una singularidad, incluso si no son efectuadas, son eternas.

Sin embargo, a diferencia de lo que acabamos de ver, en el siglo XVII las relaciones necesitan aún de un fundamento, de una sustancia, de una esencia. En Spinoza, las relaciones deben «superarse hacia algo que es». Hace falta que las relaciones sean interiores a algo. La filosofía del siglo XVII no puede pensar las relaciones que son puras exterioridades, «puras relaciones». Estas últimas no pueden ser pensadas completamente solas. Hace falta un ser más profundo que las relaciones, hace falta un fundamento de todas las composiciones, de todas las relaciones, nos dice Deleuze. En cambio, la filosofía del siglo XIX ya no tiene necesidad de este fundamento último, porque las relaciones remiten al acontecimiento. En la filosofía del acontecimiento, la esencia es el accidente, la esencia es lo que pasa, dice nuevamente Deleuze.

A finales del siglo XIX el problema ha cambiado. Lo que es importante, lo que es notable, ya no son las condiciones bajo las cuales podemos alcanzar lo eterno o lo universal, sino las condiciones bajo las cuales hay «producción de lo nuevo» (Tarde, Bergson) o la «posibilidad de la novedad» (James, Whitehead).

Se da aquí un viraje fundamental, que ha sido completamente suprimido por el advenimiento de la lógica de guerra, como he dicho en otra parte, y que ha sido redescubierto y reactualizado únicamente por la filosofía de la diferencia, y fundamentalmente por Deleuze en los años sesenta.

Historia y conciencia de clase fue escrito por Lukacs simplemente como si este renacimiento del concepto de multiplicidad (con todas las notables novedades que introduce

respecto al siglo XVII) no hubiera tenido lugar. Así, el marxismo ha vuelto a sumergirse de pleno en el siglo XIX, del cual en realidad no ha salido nunca. El trabajo sobre el concepto de multiplicidad, emprendido a fines del siglo XIX, es una de las etapas fundamentales para salir de estos impasses.

1. *El acontecimiento y la política*

Cada vez hay más interferencias de la imagen y del lenguaje. Puede decirse que, en el extremo, vivir en sociedad hoy es vivir prácticamente en un enorme dibujo animado. Sin embargo, el lenguaje en tanto que tal no basta para determinar la imagen con precisión [...] Por ejemplo, ¿cómo dar cuenta de los acontecimientos? ¿Cómo mostrar o decir que esta tarde, hacia las 16:10, Juliette y Marianne vinieron a un garaje de la Porte des Ternes, donde trabaja el marido de Juliette?

Sentido y sinsentido [...] Sí, ¿cómo decir lo que pasó? [...] ¿Por qué todos esos signos que están entre nosotros terminan por hacerme dudar del lenguaje y me inundan de significación ahogando lo real en lugar de liberarlo de lo imaginario?

Jean-Luc Godard

Lo virtual tiene la realidad de una tarea a cumplir como la de un problema a resolver: es el problema que orienta, condiciona, engendra las soluciones, pero éstas no se asemejan a las condiciones del problema.

Gilles Deleuze

Las jornadas de Seattle han sido un verdadero acontecimiento político que, como todo acontecimiento, ha producido en primer lugar una mutación de la subjetividad, es decir, de la manera de sentir: ya no se soporta lo que se soportaba anteriormente, «el reparto de los deseos ha cambiado» en el

[1] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Deux régimes de fous*, Minuit, 2003, p. 216.

alma. La consigna «otro mundo es posible» es sintomática de esta metamorfosis. En relación con otros acontecimientos políticos del siglo que acaba de terminar, el desfase es radical.

Esta consigna ya no remite, por ejemplo, a la lucha de clases y a la necesaria toma del poder. No se refiere al sujeto de la Historia (la Clase obrera), a su enemigo (el Capital), ni a la lucha mortal que los opone. Se limita a anunciar que ha sido creado algo en el orden de lo posible, que se han expresado nuevas posibilidades de vida y que se trata de llevarlas a cabo. Ha surgido la posibilidad de otro mundo, pero permanece como tarea a cumplir. De este modo hemos entrado en una nueva atmósfera intelectual, en otra constelación conceptual.

Lejos de mí está pensar que los que inventaron este enunciado tenían en mente que «mundo» y «posible» eran conceptos fundamentales de la filosofía de Leibniz. Pero la expresión vagamente leibniziana de este enunciado existe e insiste en cada manifestación, en cada panfleto...

Con las jornadas de Seattle se ha creado un nuevo campo de lo posible (no existía antes del acontecimiento, llegó con él). El acontecimiento da a ver lo que una época tiene de intolerable, pero también hace emerger nuevas posibilidades de vida. Esta nueva distribución de los posibles y de los deseos abre a su vez un proceso de experimentación y de creación. Hay que experimentar lo que implica la mutación de la subjetividad y crear los agenciamientos, dispositivos e instituciones que sean capaces de desplegar nuevas posibilidades de vida, recibiendo los valores que una nueva generación (que ha crecido después de la caída del Muro, en el curso de una fase de expansión norteamericana y de nacimiento de la nueva economía) ha sabido crear: nuevas relaciones con la economía y con la política-mundo, una manera diferente de vivir el tiempo, el cuerpo, el trabajo, la comunicación, nuevas maneras de estar juntos y de estar contra, etcétera.

Deleuze y Guattari decían, respecto de Mayo del '68, que se había desplegado completamente esta dinámica del acontecimiento político: «Es necesario que la sociedad sea capaz de formar agenciamientos colectivos que correspondan a la nueva subjetividad, de manera que ésta desee la mutación».[1]

El Mayo francés no fue la consecuencia de una crisis ni la reacción a la crisis. Contrariamente a las creencias economicistas del marxismo y de la economía política, esa crisis deriva más bien de un «cambio en el orden del sentido».

Efectuar los posibles que un acontecimiento ha hecho emerger es entonces abrir otro proceso imprevisible, arriesgado, imposible de predecir: es operar una «reconversión subjetiva a nivel colectivo».[2]

Al considerar la acción política a la luz del acontecimiento, nos confrontamos a una doble creación, a una doble individuación, a un doble devenir (la creación de un posible y su efectuación) que se enfrentan a los valores dominantes. Es en este punto donde puede ser definido el conflicto con lo que existe. Estas nuevas posibilidades de vida se enfrentan en primer término a la organización de los poderes establecidos, pero también a la efectuación de esta misma apertura constituyente que estos últimos quieren organizar.

El modo del acontecimiento es la problemática. Un acontecimiento no es la solución de un problema, sino la apertura de posibles. Así, para el filósofo ruso Mijail Bajtin, el acontecimiento revela la naturaleza del ser como pregunta o como problema, de manera que la esfera del ser es la esfera de «las respuestas y las preguntas». En oposición a lo que pensaba Marx, para quien la humanidad se plantea únicamente los problemas que puede resolver, el problema que se puede construir a partir del acontecimiento no contiene implícitamente sus soluciones, que en cambio deben ser creadas. El enunciado «otro mundo es posible» designa menos una afirmación que una interrogación, un cuestionamiento.

Trataremos de aportar una contribución a este conjunto de interrogantes que definen la naturaleza del ser como acontecimiento, siguiendo el motivo leibniziano que parece resonar en este enunciado.

Se ha subrayado frecuentemente la importancia del recorrido leibniziano para la filosofía de la diferencia y del acontecimiento a lo largo del siglo XX, de Whitehead a Deleuze. A partir de 1870, en Francia, esta filosofía dio sus primeros paseos siguiendo las huellas de la monadología del filósofo alemán. El sociólogo Gabriel Tarde, inspirándose en los trabajos de Maine de Biran y de Cournot sobre Leibniz, escribe sus primeros artículos, con títulos como «La diferencia universal» (1870), «Los posibles» (1874),

---

2 *Ibídem*.

«Las mónadas y la ciencia social» (1893). A partir de Tarde, todas las relecturas de la filosofía de Leibniz buscarán en los conceptos leibnizianos modalidades para salir de la filosofía del sujeto.

De Kant a Husserl, pasando por Hegel y Marx, todos explican la constitución del mundo y de sí mismo a través de la ontología de la relación sujeto/objeto y de su variación intersubjetiva. Peter Sloterdijk ha subrayado el rol central que estas filosofías del sujeto han jugado en la modernidad y muestra cómo se reconducen a las teorías del trabajo. Sabemos que son sobre todo Hegel y Marx quienes le dan este giro a la filosofía del sujeto, leyéndola a la luz de la lección de la economía política inglesa.

Para Hegel, el hombre supera su animalidad y «la universalidad se aplica» por medio del trabajo y del intercambio. En el sistema de las necesidades, el ser singular busca su satisfacción subjetiva por medio del trabajo, que es a la vez relación con la naturaleza y con la necesidad del otro. El trabajo es al mismo tiempo acción y diferenciación y actividad de mediación por la cual «el egoísmo subjetivo se transforma en contribución a la satisfacción de los deseos de los demás». La dialéctica de lo Singular y lo Universal se realiza en la división del trabajo.

Pero es Marx quien hace del trabajo la actividad constitutiva del mundo. El trabajo no es una simple actividad económica determinada, sino que es praxis, es decir, producción del mundo y de sí, actividad genérica no sólo del obrero, sino del hombre en general. Cuando se trata de definir el capitalismo, «Marx evoca el advenimiento de una subjetividad global y genérica que capitaliza todos los procesos de subjetivación, 'todas las actividades sin distinción', 'la actividad productiva en general'. Este Sujeto único se expresa ahora en un Objeto cualquiera».[3] A la universalidad abstracta del sujeto se opone la universalidad igualmente abstracta del objeto. Las variantes subjetivistas, estructuralistas o sistémicas del marxismo se alimentan siempre en una ontología de la relación sujeto/objeto.

---

3 Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux*, Éd. de Minuit, 1980, p. 565 [ed. cast.: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, Valencia, Pre-textos, 1997].

La constitución del mundo es pensada como producción, como un hacer, como exteriorización del sujeto en el objeto, como transformación y dominación de la naturaleza y del otro por medio de la objetivación de las relaciones subjetivas.

Hay también una extraña convergencia de la lógica del capitalismo y de la lógica del marxismo alrededor del concepto de trabajo. Por un lado, el capital de define como la potencia de subordinación de todas las actividades a su valorización por medio del trabajo; por otro, la praxis, la acción del sujeto que se expresa en el objeto, define la forma genérica de las actividades humanas, a las que contiene completamente. Bajo su forma capitalista (trabajo subordinado y explotación) o bajo su forma socialista (trabajo en tanto que manifestación de sí y de la relación con el otro), hay una expansión sin límites de la categoría de trabajo. Un concepto que ni siquiera existía en el comienzo de la modernidad se convierte bajo el impulso del desarrollo capitalista en una categoría totalizante y universal.

La sociología, que quiere superar los límites de la economía política, será a su vez deudora de la filosofía del sujeto. La sociología de Weber, o más aún la de Durkheim, piensa la sociedad, lo social, como el resultado de la acción subjetiva (individual) que se cristaliza en una objetividad (lo colectivo) que actúa como restricción sobre los individuos que la han producido. Al considerar lo social como una cosa, invierten sujeto y objeto, reifican las relaciones subjetivas, en lo que Marx había descrito en el «fetichismo de la mercancía». Las sociologías contemporáneas (fundamentalmente el constructivismo social) también deben mucho a la filosofía del sujeto en la medida en que, al igual que la filosofía husserliana de la intersubjetividad, piensan la constitución del mundo y de sí a través de la relación entre los sujetos.

Hannah Arendt ha hecho un buen intento de sustraer la variedad y la mutiplicidad de las actividades a la categoría teórica y política de trabajo, al distinguir trabajo, labor y acción. Pero su tentativa ha permanecido muy limitada: no ha hecho más que añadirlas a una situación completamente nueva, en la que tienen poco sentido las distinciones que se remontan a la democracia ateniense, en la cual trabajo y política estaban separados.

A la inversa, la filosofía del acontecimiento hace posible desarrollos completamente distintos. Define un proceso de constitución del mundo y de la subjetividad que no

parte del sujeto (o del trabajo), sino del acontecimiento. Comencemos por su definición más acabada, la de Gilles Deleuze, para dirigirnos luego hacia el gesto inicial de Gabriel Tarde que inaugura, en más de un sentido, la lectura de Leibniz en el siglo XX.

Deleuze retoma la gran ecuación de dos niveles o en dos pisos de Leibniz, según la cual el mundo es un posible que se actualiza en las almas (el piso de arriba) y se encarna en el cuerpo (el piso de abajo). Al rehacerla completamente, hace de la ecuación la piedra angular de su filosofía. Para Deleuze, el mundo es un virtual, una multiplicidad de relaciones y de acontecimientos que se expresan en agenciamientos colectivos de enunciación (en las almas) que crean lo posible. Lo posible no existe desde el comienzo como en la filosofía de Leibniz; ya no está dado, sino que hace falta crearlo. Estas nuevas posibilidades son completamente reales, pero, al no existir fuera de lo que las expresa (signos, lenguajes, gestos), deben cumplirse después o efectuarse en agenciamientos maquínicos (en los cuerpos). Cumplir o efectuar es desarrollar lo que lo posible envuelve, es explicar lo que implica.

Hay dos maneras diferentes de pensar y practicar lo posible, dos regímenes de la posibilidad. Según una inspiración bergsoniana, Deleuze opone el par conceptual creación de los posibles / consumación, al par posible / realización.

Si se piensa la posibilidad bajo el régimen posible / realización, la distribución de los posibles está dada de antemano bajo la forma de alternativas binarias (hombre / mujer, capitalistas / obreros, naturaleza / sociedad, trabajo / ocio, adulto / niño, intelectual / manual, etc.), de tal modo que nuestras percepciones, gustos, afectos, deseos, roles, funciones están ya contenidos en los límites de estas oposiciones dicotómicas actualizadas. Con el par posible / realización, poseemos de antemano una imagen de lo real, que se trata solamente de realizar. El pasaje de lo posible a lo real no agrega nada nuevo al mundo, ya que implica un simple salto en la existencia de algo que ya está ahí, idealmente.

En cambio, si se piensa la posibilidad bajo el régimen de la creación de lo posible y de su consumación, lo posible no orienta el pensamiento y la acción según alternativas preconcebidas

(capitalistas / obreros, hombres / mujeres, trabajo / ocio, etcétera), sino que debe ser creado. Un nuevo «campo de posibles», una nueva distribución de potencialidades surgen y desplazan las oposiciones binarias expresando nuevas posibilidades de vida.

Este posible es lo que Deleuze llama en otro parte, y según otro aparato categorial, lo virtual. Lo posible es de este modo producción de lo nuevo. Abrirse a lo posible es recibir, como cuando uno se enamora, la emergencia de una discontinuidad en nuestra experiencia, y construir, a partir de la mutación de la sensibilidad que el encuentro con el otro ha creado, una nueva relación, un nuevo agenciamiento. Uno se enamora menos de la persona que del mundo posible que ella expresa; se capta en el otro menos su existencia actualizada que nuevas posibilidades de vidas que el encuentro ha hecho surgir. En el hecho amoroso encontramos también la doble creación, la doble individuación que el par creación de posibles / consumación lleva con él. Consumar, actualizar los posibles que uno ve expresarse como potencialidades en el encuentro con el otro, significa explicar lo que implican los mundos posibles, las nuevas posibilidades de vida, desarrollar lo que encierran. Hay encuentros, flechazos efímeros, que no se realizan, que no se actualizan en una nueva vida.

Estamos más cerca de la política de lo que se cree. En todo conflicto político encontramos estrictamente imbricados estos dos regímenes diferentes de lo posible: el conflicto como alternativa dentro de las condiciones dadas de posibilidad (capitalistas / obreros, hombres / mujeres, trabajo / ocio, etcétera) y el conflicto como denegación de esta asignación de roles, de funciones, de percepciones, de afectos.

No hay que comprender por denegación una operación de negación (como Hegel o Marx), ni de destrucción, sino más bien una operación a partir de la cual se puede impugnar la legitimidad de lo que es, de manera que lo que es sea afectado «por una suerte de suspensión, de neutralización que corresponde a nosotros abrir, más allá de lo dado, hacia un nuevo horizonte no dado».

El movimiento obrero y la tradición marxista siempre han organizado el conflicto neutralizando este segundo régimen de lo posible, subordinándolo a la política como realización de un proyecto, iluminado por la teoría revolucionaria, cuyo operador principal es la toma de conciencia.[4]

Las estrategias de los movimientos políticos post-socialistas invierten este esquema y, sin perder de vista las alternativas actualizadas (capitalistas / obreros, hombres / mujeres, etcétera) que están frecuentemente en el origen de la lucha, subordinan la acción a la creación de una bifurcación, de una desviación, de un estado inestable que, al suspender y neutralizar las oposiciones binarias, abren un nuevo campo de posibles. La acción política es una creación doble que a la vez recibe la nueva distribución de los posibles y trabaja para su consumación en las instituciones, en los agenciamientos colectivos «que corresponden a la nueva subjetividad» que se ha expresado en el acontecimiento. La consumación de los posibles es a su vez un proceso imprevisible, impredecible, abierto y arriesgado.

Como veremos, consumar los posibles que un acontecimiento ha creado implica modalidades de actuar y de padecer que son muy diferentes de la acción de un sujeto sobre un objeto o de un sujeto sobre otro sujeto. Actualizar y consumar no son actividades de transformación (de la naturaleza y del otro) sino efectuaciones de mundos. La actualización de los posibles no remite a la producción, a la exteriorización de un sujeto en un objeto, sino a un proceso de doble individuación, de doble creación, de doble invención que desplaza completamente la categoría de trabajo.

---

4 «Para decirlo exactamente, el comunismo no está por venir, sino que está vigente desde ya mismo como tendencia inscrita en las contradicciones de la situación actual. Lo que autoriza a hablar del futuro, sin caer en principio en lo arbitrario, es entonces la posibilidad de descifrarlo en el presente que está justamente ocurriendo. Pero de este modo la estructura de la realización aparece combatida insuficientemente: siempre se posee de antemano al futuro en imagen, gracias a la herramienta dialéctica: lo realizable está solamente elevado a lo *necesario*, mientras que lo virtual conserva la forma anticipatoria de un objetivo (esta es la manera en la que el futuro continúa anticipándose en el presente)». François Zourabichvili, «Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)», en *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, París, Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 346.

Volvamos a las jornadas de Seattle a la luz de estas primeras consideraciones de Deleuze sobre los dos regímenes de lo posible. Me parece que las jornadas de Seattle han encarnado en principio lo que Foucault anhelaba en el final de su vida: los movimientos políticos no deben sólo resistir y defenderse, sino afirmarse en tanto que fuerzas creativas. Esto podría constituir un cambio radical en relación con la tradición del movimiento obrero, ya que el acontecimiento político define una asimetría en la dialéctica con la cual se ha aprehendido, siguiendo al marxismo, el conflicto y la lucha. El «no» dirigido al poder ya no es el punto de partida de una lucha dialéctica contra él, sino la apertura de un devenir. Decir «no» constituye la forma mínima de resistencia. Esta última debe abrir un proceso de creación, de transformación de la situación, de participación activa en el proceso. Esto es resistir, según Foucault.

Las jornadas de Seattle han sido, por lo pronto, un agenciamiento corporal, una mezcla de cuerpos (con sus acciones y sus pasiones), compuesta de singularidades individuales y colectivas (multiplicidad de individuos, organizaciones marxistas, ecologistas, sindicatos, trotskistas, mediactivistas, feministas, *black bloc,* etc.) que practican relaciones específicas de cofuncionamiento corporal (diversas maneras de estar juntos, de militar (los sindicatos no funcionan como los activistas mediáticos o las feministas). Y las jornadas de Seattle han sido también un agenciamiento de expresión constituido por una multiplicidad de regímenes de enunciación (los enunciados de los marxistas no son los mismos que los de los activistas mediáticos, los ecologistas o las feministas). Los dos agenciamientos fueron construidos de este modo en un vínculo con relaciones de poder y de deseo ya actualizadas.

Además, el acontecimiento se ha desviado de sus condiciones históricas para crear algo nuevo: una nueva mezcla de cuerpos (una nueva relación posible del ser conjunto que se expresa en nuevas modalidades de toma de decisión, de definición de objetivos, etcétera) y de nuevas expresiones, de las cuales el enunciado «otro mundo es posible» es uno de los resultados. Otro mundo es posible es el efecto de esta mezcla corporal. Lo expresado no describe, no representa a los cuerpos, sino que manifiesta una nueva existencia, cuya eficacia se mide en el devenir de los cuerpos que esta existencia hace actual.

El mundo posible existe, pero no existe todavía fuera de lo que lo expresa: los eslóganes, las imágenes filmadas por decenas de cámaras, las palabras que hacen circular «lo que pasó» en los diarios, la *net*, los móviles como contagio vírico sobre el planeta entero. El acontecimiento se expresa en las almas, en la medida en que produce un cambio en la sensibilidad (transformación incorpórea) que a su vez crea una nueva forma de evaluación: la distribución de los deseos ha cambiado. Se ve entonces lo que nuestra época tiene de intolerable y, simultáneamente, nuevas posibilidades de vida (son los sentidos de la mundialización que la lucha ha hecho emerger).

Al hablar, al comunicar, se otorga ya una cierta realidad al mundo posible. Pero ahora hay que consumar, efectuar, esta realidad, difundiendo y estructurando nuevos agenciamientos corporales en la sociedad. Y efectivamente se trata de otra invención, de un nuevo proceso imprevisible y arriesgado.

El acontecimiento, que constituye la unidad, la fuente de los dos tipos de agenciamiento, distribuye las subjetividades y las objetividades y trastorna las configuraciones de los cuerpos y los agenciamientos de signos.

El acontecimiento de Seattle había sido preparado por una multiplicidad de pequeñas y grandes invenciones de nuevos dispositivos de hacer y decir la política, practicados por una multiplicidad de sujetos, más o menos anónimos, en mutación. El *Direct Action Network* (DAN), nacido de las movilizaciones antinucleares, había extraído todas las enseñanzas de la década de 1970, abandonando el discurso normativo del marxismo. Los activistas mediáticos que se pronunciaban por el *free speech* y por el movimiento de Berkeley habían inventado nuevas formas de acción política, participando activamente en el desarrollo de la cibercultura alrededor de la *net* e integrando la utilización de los diferentes medios. El sindicato AFL-CIO, con su nueva dirección, también había experimentado nuevas formas de lucha (como la huelga de la UPS, empresa mundial de entrega a domicilio). Al mismo tiempo, el tercermundismo había alcanzado una nueva transformación iniciada con la organización de las redes de solidaridad zapatistas.

Pero únicamente el acontecimiento, al transfigurar las experimentaciones que lo habían preparado, las hizo aparecer bajo una nueva evidencia. Únicamente el acontecimiento

crea la posibilidad de un nuevo objeto (una nueva política-mundo, un nuevo transnacionalismo) y la posibilidad de un nuevo sujeto (que ya no es la clase obrera, pero que todavía no es más que una multiplicidad posible).

Todo el mundo ha llegado a Seattle con sus máquinas corporales y sus máquinas de expresión y vuelve a casa con la necesidad de redefinirlas en relación con lo que se ha hecho y a lo que se ha dicho. Las formas de organización política (de cofuncionamiento de los cuerpos) y las formas de enunciación (las teorías y los enunciados sobre el capitalismo, los sujetos revolucionarios, las formas de explotación, etcétera) tienen que mediar, relacionarse con el acontecimiento.

Hasta los trotskistas están obligados a plantearse estas preguntas: ¿qué ha pasado? ¿Qué pasa? ¿Qué va a pasar? Y de ahora en adelante están obligados a relacionar lo que hacen (organización) y lo que dicen (el discurso que sostienen) con el acontecimiento.

Aquí es donde el acontecimiento muestra su naturaleza problemática. Todo el mundo está forzado a abrirse al acontecimiento, es decir, a la esfera de nuevas preguntas y de nuevas respuestas. Los que ya tienen las respuestas preparadas (y son muchos) dejan escapar el acontecimiento. Es el drama político que ya hemos vivido después de 1968. Tener respuestas ya hechas (maoísmo, leninismo, trotskismo) frente a nuevos problemas es dejar escapar el acontecimiento.

El acontecimiento insiste, es decir que continúa actuando, produciendo sus efectos: las discusiones sobre qué es el capitalismo y qué es un sujeto revolucionario hoy, a la luz del acontecimiento, se aceleran en el mundo entero.

Las teorías del acontecimiento definen y distribuyen de modo diferente las relaciones sujeto / objeto, sensible / inteligible, naturaleza / espíritu, hasta el punto de hacerlas irreconocibles para las teorías del sujeto. En efecto, en lugar de los dualismos clásicos tenemos dos formalizaciones no paralelas: una formalización de expresión o de enunciado y una formalización de contenido o de objetos; un agenciamiento de expresión de lo posible y un agenciamiento maquínico (o corporal) de efectuación.

El agenciamiento de expresión (o la lección de los signos) no se reduce ni al sujeto, ni a sus formas de expresión, ni a las palabras, ni a los significantes, sino al conjunto de los

enunciados, a los diferentes regímenes de signos. El agenciamiento de enunciación es una máquina de expresión que desborda el sujeto y el lenguaje.

El agenciamiento maquínico (la lección de las cosas) no remite a un objeto o a una «producción de bienes» como es el caso de Marx, sino a un estado preciso de mezcla de los cuerpos en una sociedad que comprende todas las atracciones y repulsiones, las simpatías y las antipatías, las alteraciones y las alianzas, las penetraciones y las expansiones que afectan a los cuerpos de todo tipo (dándole a la palabra «cuerpo» la extensión más amplia, es decir, todo contenido formado), unos en relación con otros.[5] Este agenciamiento es una máquina social que excede a todo objeto.

Los dos agenciamientos son multiplicidades que comportan muchos términos heterogéneos que no pueden ser atribuidos ni pueden depender de un sujeto ni de un objeto. Estos dos agenciamientos no están en una relación de estructura a superestructura, ya que los enunciados son piezas o ruedas del agenciamiento, en el mismo sentido que los cuerpos.

La unidad y la relación entre los dos agenciamientos están dadas por el acontecimiento que se expresa en los agenciamientos colectivos de enunciación y que se efectúa en los agenciamientos corporales. El acontecimiento crea un mundo posible que se expresa en los agenciamientos de enunciación (en los enunciados, en los signos o en un rostro) y que se efectúa en el cuerpo.

Lo posible no es aquí una categoría abstracta que designa algo que no existe: el mundo posible existe perfectamente pero no existe fuera de lo que lo expresa (enunciado, rostro o signo) en los agenciamientos colectivos de enunciación. Se puede dar una cierta realidad a los posibles cuando se habla, ya que el lenguaje es la realidad de lo posible en tanto que tal. Este mundo posible (o expresado) actúa en primer lugar a nivel del alma en tanto que transformación incorpórea, modificando la manera de sentir, las modalidades de afectar o de ser afectado.

El acontecimiento tiene así dos dimensiones, una espiritual y otra material, pero él mismo no es ni materia, ni espíritu; ni sujeto, ni objeto. Es ambos a la vez, de la misma manera en que es la contemporaneidad de los tiempos (pasado, presente y

5 Cf. Deleuze y Guattari, *Mille Plateaux, op. cit.*, p. 114.

futuro a la vez). El acontecimiento insiste en los enunciados y no se dice y deja de decirse sino acerca de los cuerpos, pero no es contenido en los enunciados y nunca se actualiza tampoco de manera completa en los cuerpos (eternidad del acontecimiento).

El mundo es redoblado por un devenir, por una realidad virtual, por transformaciones incorpóreas que son la fuente de la creatividad. El acontecimiento es lo que distribuye cada vez el sujeto y el objeto, lo material y lo espiritual.

El límite del marxismo, que representa la llegada a término de la teoría del sujeto / trabajo, es el hecho de reducir el agenciamiento maquínico o corporal a la producción (fundamentalmente, a la división del trabajo) y de remitir la expresión, las transformaciones incorpóreas, los acontecimientos, a la ideología. El marxismo recurre así a un «milagro dialéctico constante» para transformar la materia en sentido, el contenido en expresión, el proceso social en sistema significante. Durante todo el siglo XX, el operador de este milagro se llamó el Partido.

La remisión de la expresión a la ideología no sólo hace prácticamente imposible la integración del lenguaje, los regímenes de signos y los enunciados en el proceso de constitución, sino también reduce la creación, el acontecimiento y la diferencia a la contradicción y al trabajo de lo negativo.

Las teorías del sujeto / trabajo definen siempre la actividad como un hacer, mientras que la filosofía del acontecimiento agencia siempre lo que se hace y lo que se dice sobre la base del acontecimiento, de lo virtual, que no es un hacer ni un decir.

Neomonadología / nomadología

Lo que Leibniz no quiere es la idea de un único mundo

Gilles Deleuze

¿Cómo utiliza Gabriel Tarde la lógica acontecimiento de Leibniz? Es el primero en haber pensado «el poder constituyente del *socius*»[6] sobre la base de la dinámica de la creación de

6 Éric Alliez, «*Tarde et le problème de la constitution*», presentación de Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, París, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 25. Por *socius* hay que entender el mundo social.

los posibles y de su propagación o consumación. Ni la producción de riqueza ni la producción de lo social se pueden concebir sin una apertura diferenciante en las almas y sin su efectuación (propagación) en los cuerpos. Tarde denomina «diferencia y repetición» las modalidades generales de este proceso constitutivo de doble resorte. En el plano del mundo social, diferencia y repetición se llaman «invención e imitación».

Este recorrido toma como blanco la teoría del sujeto y fundamentalmente el «trabajo del Espíritu» pensado por Hegel. Tarde leyó a Hegel y a Leibniz prácticamente en el mismo momento de su formación intelectual, a mediados de la década de 1860. A diferencia de Marx, que toma el concepto de praxis del idealismo hegeliano, Tarde está profundamente decepcionado con la manera con la que la dialéctica aprehende el proceso de constitución del «yo» y del «mundo» a través de la dialéctica sujeto / objeto.

Abordaré la lectura del proceso de constitución del *socius* según una perspectiva particular: la doble crítica del individualismo y del holismo puesta en práctica por Tarde, y el nuevo concepto de cooperación que se desprende de ella. Este concepto se distingue radicalmente del empleado por Adam Smith y por Marx: cooperación de la multiplicidad de mónadas, bajo las modalidades de la creación y de la efectuación de los mundos posibles, *versus* cooperación como división del trabajo, bajo las modalidades de la producción o de la praxis. Esta crítica es todavía actual, ya que nos enfrentamos no sólo a la crisis del concepto de clase, es decir, a la crisis de la manera socialista de pensar lo colectivo, sino también a la crisis del concepto de individuo procedente de las teorías liberales.

En las teorías liberales se presupone a los individuos ya constituidos, libres y autónomos. En las teorías socialistas el colectivo lleva una existencia separada de las individualidades que lo han producido. Por el contrario, nos encontramos frente a una situación inédita: las individualidades y los colectivos no son el punto de partida, sino el punto de llegada de un proceso abierto, imprevisible, arriesgado, que debe crearlos e inventarlos juntos.

Durante todo este trabajo vamos a interrogar a dos ontologías que remiten a sendos procesos de constitución heterogéneos y de allí a dos políticas diferentes: un proceso de

constitución fundado en la praxis, que rige una política de dualismos (de clases), y un proceso de constitución fundado en la creación y efectuación de los mundos que rigen una política de la multiplicidad.

Tarde emplea la filosofía de Leibniz para cuestionar el «abismo separativo»[7] profundizado a partir de Descartes entre sujeto y objeto, y también entre naturaleza y sociedad, sensible e inteligible, alma y cuerpo. Retoma la idea leibniziana de «mónada» para designar lo que constituye el mundo. Leibniz había forjado el término «mónada» para designar las fuerzas constitutivas de las cosas, que no son más atómicas que antropomórficas. Cada mónada (sin distinción entre inerte, vivo o humano) posee, en mayor o menor grado, fuerzas físicas (deseo, creencia, percepción, memoria, etcétera).

El universo no es el resultado de una composición de movimientos mecánicos, sino de un vitalismo inmanente de la naturaleza. Es sobre la base de este materialismo espiritualizado sobre la que hay que comprender que «toda cosa es una sociedad», es decir, que todo individuo (físico, vital, humano) es una composición de una infinidad de otros individuos que se mantienen juntos, según sus formas políticas singulares, fundadas sobre deseos y sobre creencias.

«Toda cosa es una sociedad» (incluso la más pequeña célula es una «fábrica») significa que el mundo no está hecho de objetos y de sujetos, sino de un tejido de relaciones (físicas, vitales, sociales) que se combinan según las jerarquías constituidas por la captura de una miríada de otros individuos (mónadas físicas, vitales o humanas).

«Todo es política ya en la composición de la menor partícula, una política molecular que repercute sobre la propia sociedad para deshacer las formas de poder macroscópicas»[8] (del Estado, pero también del sujeto y de sus relaciones con la naturaleza, de la cual es «amo y poseedor», y de sus relaciones con el otro, del cual también es el «amo» o el «esclavo»).

7 Hemos respetado el neologismo *séparatif* [*N. del T.*].

8 Jean-Clet Martin, «*Tarde: une nouvelle monadologie*», *Multitudes*, num. 7, *Exils*, 2001, p. 189.

Tarde explota la monadología para desligar las entidades masivas: no para negar sus oposiciones compactas, sino para liberar las potencias y las virtualidades sacrificadas a los dualismos metafísicos y sociales (sujeto / objeto, naturaleza / cultura, alma / cuerpo, individuo / sociedad, capital / trabajo) y volver a dar a cada mónada su propia potencia de invención y de resistencia. De esta forma, la historia no es «un camino más o menos derecho, sino una red de caminos muy tortuosos y sembrados de encrucijadas [...]. En cada paso al progreso se le ofrece una bifurcación o una trifurcación de vías diferentes. La ilusión de un evolucionismo estrecho, unilineal [...] es negar esta gran verdad, bajo el pretexto del determinismo».[9]

Tarde descubre así en la mónada la idea de una multiplicidad de relaciones que no dependen ni del sujeto ni del objeto, sino que los constituyen, los generan, los hacen emerger.

Las mónadas tardianas tienen dos características principales: permiten concebir la actividad no como producción, sino como creación y efectuación de los mundos siguiendo la lógica del acontecimiento, y permiten pensar la relación entre singularidad y multiplicidad como alternativa a la oposición entre individualismo y holismo.

La mónada es a la vez singularidad y multiplicidad. Es una multiplicidad porque contiene todas las relaciones que constituyen el mundo en el que está incluida. Es una singularidad ya que expresa claramente sólo una parte de este conjunto de relaciones (el resto constituye el fondo sombrío pero activo de su proceso de individuación). Para decirlo con vocabulario sociológico, lo social está incluido, virtualmente, en el individuo, pero se expresa desde un punto de vista particular (singularidad). La mónada es entonces ella misma una sociedad, un espacio público.

El modo de existencia de las mónadas es la diferencia: existir, para una mónada, es ser diferente de otra mónada. Las mónadas son singularidades irreductibles, nombres propios (Adán, César, yo, usted, etcétera). Si Leibniz concebía las mónadas como sustancias individuales, Tarde subraya y prolonga otro punto: «Nótese bien esto, [son] diferentes». Según

---

9 Gabriel Tarde, *La Logique sociale,* París, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 255-256.

él, para definir la existencia de una mónada no es necesario referirse a la idea de sustancia, sino que basta con recurrir a la idea de diferencia: existir es diferir. Retoma así y conduce a su término la desustancialización del ser comenzada por Leibniz.

La monadología de Tarde permite entonces pensar la «subjetividad cualquiera» evocada por Marx. Marx no estaba en condiciones de comprender la «subjetividad cualquiera» en la medida en que la proyectaba, como la economía política, sobre el marco predefinido del sujeto económico (el obrero) y de su trabajo. Ahora bien, si existe la «subjetividad cualquiera», no se puede alojar en un marco predefinido. La idea de mónada permite precisamente pensar una actividad que no está definida de antemano: la actividad de la mónada no remite a un hacer, sino a una creación (o a la prolongación de este comienzo que abre una cadena de acciones imprevisibles).

La acción de la mónada concierne en primer lugar al sentir. Actuar significa modificar la manera de sentir juntos (según las modalidades de la acción unilateral o recíproca). Crear y efectuar mundos significa actuar primero sobre las creencias y sobre los deseos, sobre las voluntades y las inteligencias, es decir, sobre los afectos.

Si se enfoca la acción como creación y efectuación de mundos, la distinción jerárquica entre hacer y decir, entre producción material e ideología, entre sujeto y objeto, entre la cosa y el signo, no es operativa. Un mundo es una multiplicidad de relaciones que no dependen de una esencia sino de un acontecimiento. Las relaciones presuponen el acontecimiento que, como hemos visto, actúa transformando el sentir, es decir, los deseos, las creencias, los afectos de las mónadas.

La creación y la efectuación de mundos no son entonces reducibles a la concepción y a la producción de cosas materiales, ya que conciernen primero al sentir, y sin embargo tampoco son ya asimilables a la elaboración y la difusión de una «ideología», ya que las modificaciones de las maneras de sentir no nos ocultan el mundo «real», sino que lo constituyen.

La fuerza de actuar de la mónada es una potencia que tiene una causalidad y una modalidad de acción completamente específicas: la acción a distancia de un espíritu sobre otro espíritu.

Las modalidades de acción de la mónada no pueden ser captadas de otro modo que partiendo de la relación que lo virtual mantiene con lo actual. La mónada contiene en ella misma un elemento genético ideal, una fuerza interna, que es la fuente de sus propias modificaciones, creación de sus propias maneras de ser, de sus propios mundos. Cada mónada es en efecto una multiplicidad virtual que la hace una totalidad, una unidad especial. En cierta manera, esto vuelve, a «colocar las ideas de Platón en los átomos de Epicuro», como dice Tarde. Por lo tanto, toda mónada no es solamente un mundo actual, sino también un mundo posible, un mundo virtual.

En la neomonadología de Tarde, lo virtual expresa la inclusión del espíritu en el mundo de un modo radicalmente diferente al que lo había pensado el idealismo hegeliano (y a partir de Hegel, Marx). El espíritu (lo virtual) es inmanente al mundo, distinguiéndose asimismo realmente de lo actual. Lo virtual es la parte incorpórea de nuestra realidad.

Tomando prestada la lengua de Simondon, se podría decir que lo virtual determina en el ser un «equilibrio metaestable», un diferencial de potencial que impide el ser igual a sí mismo. Al contener en sí una causa interna de diferenciación, una diferencia de potencial, el ser siempre es más que una unidad. Como en Simondon, se podría hablar de relaciones transindividuales, ya que el fondo sombrío de la mónada es el conjunto de relaciones que preceden y engendran la individualidad. Para Tarde, este diferencial de potencial remite siempre a la fuerza afectiva, al sentir. La mónada es en efecto singularidad, diferencia, y la diferencia es sentir, *pathos*.

La neomonadología se distingue de la economía política y del marxismo porque la cooperación de subjetividades cualesquiera precede a la cooperación de los obreros y los capitalistas. Dicho de otro modo, la creación y la efectuación de los mundos (la creación y consumación de lo sensible) preceden y exceden la división del trabajo. La expresión y la constitución de las maneras de sentir, en lugar de depender del modo de producción, son previas al funcionamiento de la economía. Esta es la precaución con la que hay que leer las líneas que siguen, ya que a partir de esta concepción de la cooperación se puede pensar una economía de los afectos, una economía de lo sensible.

De la clausura a la captura

Hemos visto, rápidamente, algunos conceptos que Tarde toma de la filosofía de Leibniz. Pero su neomonadología se distingue radicalmente de la monadología leibniziana cuando se trata de describir el proceso de constitución del mundo a través de las mónadas, es decir, cuando se trata de pensar al ser en su conjunto, la cooperación y la coordinación de las acciones de la multiplicidad de las singularidades. Es a partir de este problema de la coordinación de las mónadas irreductiblemente diferentes desde el que debemos pensar la política.

Las mónadas, en la filosofía de Leibniz, están sometidas a una doble condición: de clausura y de selección. En la monadología, todo fenómeno no es más que una nebulosa que puede ser reducida a acciones que emanan de una multitud infinita e innumerable de agentes. Pero cada agente es ciego: las mónadas no tienen ni puertas ni ventanas, por lo que no se comunican directamente entre ellas. Su coordinación implica el acuerdo universal y previo de esta multiplicidad de seres independientes y autónomos, irreductiblemente singulares y cerrados sobre sí mismos.

En la monadología de Leibniz, el acuerdo o la comunicación está garantizado por Dios. El mundo, su objetividad y su realidad se confunden estrictamente con las relaciones que las mónadas mantienen entre ellas, ya que el mundo no existe fuera de las mónadas que lo expresan. Las mónadas existen para el mundo y el mundo está incluido en cada mónada, de manera que cada una de ellas no expresa claramente más que una parte de él. Dios «programa», como se dice de un programador que programa, las mónadas y el mundo al mismo tiempo, eligiendo entre una infinidad de combinaciones posibles. De la misma manera en la que los materialistas están obligados a imaginar leyes universales para explicar las combinaciones de los átomos, «suerte de orden místico al que todos los seres obedecen sin que emane de ninguno de ellos», Leibniz está obligado a suponer una «armonía preestablecida» para explicar el acuerdo de las mónadas.

En la monadología de Tarde esta correspondencia, este entrelazamiento, este quiasma entre el mundo y la mónada ya no está asegurado por la providencia divina, sino por las

propias mónadas. A diferencia de las mónadas de Leibniz, las mónadas tardianas no son una «cámara oscura donde el mundo aparece como en una reducción y bajo un ángulo especial», sino un mundo en sí o que aspira a convertirse en eso, que produce su propia temporalidad y su propio espacio, en lugar de existir en un tiempo y en un espacio universales. Las mónadas están abiertas, tienen puertas y ventanas y actúan unas sobre otras. Las mónadas «se interpenetran recíprocamente en lugar de ser exteriores unas a otras».[10]

En rigor, ya no se podría hablar de mónadas ya que nada las limita, «se convierten en una esfera de acción ampliada indefinidamente [...] y todas esas esferas que se interpenetran son dominios propios a cada elemento».[11] Allí donde el materialismo no ve más que una sucesión de puntos (de átomos), Tarde concibe esferas de acción que se compenetran, es decir, flujos, corrientes de creencias y de deseos. Si conserva el término de mónada, es para concebir la continuidad y la discontinuidad de los flujos al mismo tiempo, para pensarlos como un agenciamiento de singularidades, como una serie de singularidades.[12]

En la filosofía del acontecimiento del siglo XX, cada mónada es entonces un universo virtual, un mundo posible, y los mundos posibles se comunican entre ellos: pasamos de la armonía preestablecida a la composición polifónica (según otra metáfora musical que reencontraremos en Bajtin), de un proceso de organización trascendente a un proceso de constitución inmanente.

Al abrir las mónadas, Tarde desarrolla una filosofía del tener, de la apropiación, de la posesión (que se convertirá en una teoría de la «captura» en Deleuze) como propiedad constitutiva de las singularidades.

10 *Monadologie et sociologie*, *op. cit.*, p. 56.

11 *Ibídem*.

12 Como la «corriente de conciencia» de William James, las vibraciones de Whitehead o los estremecimientos puros de Bergson, las «corrientes» de Tarde son acontecimientos o relaciones (lo que existe «entre» las mónadas). Los flujos de conciencia ni están atribuidos ni dependen de un sujeto (como en Kant o en Husserl), sino que son puramente inmanentes.

La diferencia entre mónadas heterogéneas compete a la diversidad de potencias de apropiación expresadas por cada una de ellas. Toda fuerza, por más infinitesimal que sea, está animada por el tener y es entonces la posesión que define la acción de una fuerza sobre otra. Se puede entonces decir que una mónada actúa, es decir, modifica la manera de sentir de otra mónada, poseyéndola, capturándola.

¿Qué es una sociedad? ¿Qué es el ser conjunto de diferencias irreductibles? La sociedad, el ser conjunto, es la «posesión recíproca bajo formas extremadamente variadas de todos por cada uno».[13] Se define por la manera de «poseer a sus conciudadanos y de ser poseído por ellos». Por medio de la persuasión, del amor, del odio, de la comunidad de creencias y de deseos y de la producción de riquezas, «los elementos sociales se atraen y se rechazan de mil maneras».

Desde hace años se catalogan los diversos grados del ser y «nunca se ha tenido la idea de clasificar los diversos grados de la posesión».[14] La filosofía invistió al verbo ser como una verdadera piedra filosófica porque tiene una concepción sustancialista del ser. Pero si el mundo es relación, acontecimiento, posible, entonces únicamente la apropiación y la posesión pueden explicar su constitución: «Cada una de ellas [cada mónada] extrae el mundo para sí, para captarse mejor a sí misma. Forman parte las unas de las otras, pero se pueden pertenecer más o menos, y caída una de ellas aspira al más alto nivel de posesión; de ahí su concentración gradual. Por otro lado, pueden pertenecerse de mil maneras diferentes, y cada una aspira a conocer nuevas maneras de apropiarse de sus semejantes».[15]

La sociología de Tarde no separa nunca las competencias, los saberes intelectuales o prácticos de la doble naturaleza, guerrera y simpática, de las mónadas. Que las fuerzas (o mónadas) se opongan o se adapten depende de la voluntad de apropiación unilateral o recíproca que explica su dinámica.

De este modo, en cada interacción, en cada interpretación, en cada situación, por cotidiana e infinitesimal que sea, las mónadas expresan acciones de apropiación y de sometimiento

---

13 *Monadologie et sociologie, op.cit.*, p. 85.

14 *Ibídem*, p. 89.

15 *Ibídem*, p. 93.

a otras mónadas. En cada interacción, sea de comunicación o práctica, se es conductor o se es conducido. Las relaciones sociales están en principio definidas por las apuestas estratégicas que consisten en conducir las conductas de los demás. «En definitiva, lo que importa considerar es la dirección de la conducta, sea colectiva o individual».[16]

La apropiación es aquí, como en el individualismo posesivo y en el marxismo, la relación constitutiva. Pero, a diferencia de estos, la apropiación, y por lo tanto la potencia de construcción no remite solamente a los propietarios o a los sujetos implicados en la producción capitalista, sino también a la subjetividad cualquiera que entra en una relación cualquiera. La distinción entre captura unilateral y recíproca, entre posesión unilateral y potencia de captarse mutuamente,[17] define los grados de libertad y de subordinación con los que las mónadas actúan unas sobre otras.

La selección de los mundos posibles

En Leibniz, la providencia divina realiza la constitución del mundo a través de la puesta en una serie convergente, esto es, la armonización de las mónadas que constituyen el mundo. En el entendimiento de Dios hay una infinidad de mundos posibles, ya idealmente determinados. Y entre esta infinidad opera una selección que hace pasar a la existencia solamente a uno de ellos, al mejor. Los demás mundos, que existen en el entendimiento divino, no son imposibles sino incomposibles con el mundo actualizado. Según Leibniz, el mundo en el que Adán ha pecado (nuestro mundo) es incomposible con el mundo donde Adán no ha pecado (que configura un mundo completamente diferente), pero no es imposible. Adán pecador y Adán sin haber pecado no son contradictorios más que si se los incluye en el mismo mundo. Pero si, como quiere Leibniz, hay un

---

16 *Les Transformations du pouvoir,* París, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 65

17 Hemos respetado el neologismo *entresaisir* [*N. del T.*].

número infinito de mundos posibles, entonces Adán pecador y Adán no pecador existen en mundos diferentes que son sólo incomposibles uno con otro.

La configuración pensada por Tarde es completamente diferente y entra en eco con nuestra actualidad. Nos encontramos en una situación donde se realiza lo que en la filosofía de Leibniz está excluido. Todos los mundos incomposibles pueden pasar a la existencia al mismo tiempo. Los mundos divergentes, los mundos que se bifurcan no están sólo presentes en el entendimiento de Dios, sino que todos buscan actualizarse al mismo tiempo. Como recalca Deleuze, «esto sería globalmente posible, ya que la incomposibilidad es una relación original distinta de la imposibilidad y de la contradicción».

La filosofía de Tarde es de este modo completamente diferente de las filosofías del sujeto. Para estas últimas, no hay más que un mundo posible, aquel que construye el sujeto. Las filosofías del sujeto (o del trabajo) son en última instancia teorías de la identidad, ya que implican que sólo un mundo es posible. Las ciencias sociales construidas sobre este modelo no pueden ser entonces otra cosa que teorías del equilibrio o de la contradicción que, de manera diferente pero complementaria, remiten a la identidad.

La neomonadología nos permite pensar un mundo bizarro, poblado por una multiplicidad de singularidades, pero también por una multiplicidad de mundos posibles: nuestro mundo. Nuestra actualidad es la actualidad del fragor de estos mundos diferentes que quieren actualizarse al mismo tiempo. Esto implica otra idea de la política, de la economía, de la vida y del conflicto.

Pero volvamos a nuestras mónadas, a las oportunidades y a las trabas donde las ha dejado la muerte de Dios. Las mónadas están en una situación doblemente confusa. Son a la vez libres e impotentes, ya que después de la muerte de Dios no pueden actuar sin la colaboración de un gran número de otras mónadas: «Librada a ella misma, una mónada no puede hacer nada. Aquí está el hecho capital, y sirve inmediatamente para explicar otro hecho: la tendencia de las mónadas a reunirse».[18] La fuerza de

18 *Monadologie et sociologie, op.cit.*, p. 66.

una mónada debe componerse con otras mónadas para aumentar su potencia a través de las relaciones de apropiación, de captura.

Pero también están confundidas porque, sin Dios y su armonía preestablecida, cada mónada se encuentra a caballo de una infinidad de mundos posibles, y puede participar en varios mundos a la vez.

Esta doble impotencia (estar librada a ella misma y estar a caballo entre varios mundos) es lo que la mónada de Tarde ha heredado del Dios de Leibniz. En realidad no se trata de un handicap sino de una doble oportunidad: cada mónada dispone de la potencia de selección, es decir, de ordenar las series de mónadas y de armonizar su relación; y cada mónada detenta la posibilidad de crear una infinidad de mundos. Han heredado la potencia de la creación y la constitución divina. La providencia (la potencia de agenciamiento y de coordinación o convergencia) es inmanente a la mónada. Constituye su singularidad.

«El principio y la fuente de toda coordinación social no reside en algún hecho muy general»,[19] como el mercado, la ley del valor, el Estado o la dialéctica, sino en la acción constitutiva e inmanente de todas las mónadas. Por más infinitesimal que sea, toda fuerza expresa un principio coordinador, de manera que no es necesario presuponer —como en la monadología de Leibniz— la providencia divina para explicar la armonía de lo real, pues «cada organismo, y dentro de cada organismo cada célula, y quizás, en cada célula, cada elemento celular, tiene su pequeña providencia para sí y en sí».[20]

Tenemos ahora todos los elementos para describir el proceso de constitución del mundo, para pensar el ser conjunto de las singularidades, de esas diferencias irreductibles que son las mónadas. Para captar la constitución del mundo no necesitamos la separación entre naturaleza y sociedad, entre sujeto y objeto, entre individual y colectivo, entre micro y macro. Tampoco necesitamos el concepto de contradicción y de trabajo de lo negativo.

19 *Les Lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, París, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 112.

20 *Ibídem*.

La crítica de lo colectivo

Para Tarde, el funcionamiento de la sociedad es asimilable al funcionamiento del cerebro, de un cerebro social. La jerarquía de las funciones corporales y de las funciones intelectuales (del trabajo inmaterial y del trabajo reproductivo, del cognitariado[21] y del trabajo material, para decirlo con categorías contemporáneas) no explica la dinámica de la sociedad moderna, porque es en su conjunto en donde se convierte en «un gran cerebro colectivo, en el cual los pequeños cerebros individuales son las células».[22]

La igualdad y uniformidad de los elementos que constituyen el cerebro, su relativa indiferencia funcional, remiten a la homogeneización cultural y política de los individuos en las sociedades contemporáneas. Las sociedades, a medida que se civilizan, se «desorganizan» porque pierden al mismo tiempo su «solidaridad mecánica» y su «solidaridad orgánica».[23] Desfondan sus códigos religiosos, morales, políticos, y los individuos pierden las antiguas diferencias, pero adquieren la posibilidad de crear otras más profundas, más sutiles. La igualdad y la uniformidad de los individuos son, en efecto, la otra cara de su movilidad y de su plasticidad, que son las condiciones para una singularización más rica y variada de los acontecimientos que afectan al cerebro social y de los pensamientos que produce. Desde entonces, «ya no conviene comparar [a las sociedades] con un organismo ni con un órgano excepcional, sino con una suerte de mecanismo psicológico superior».[24]

Por lo tanto, en el mundo social, Tarde piensa la coordinación de singularidades (mónadas) y su acción, como cooperación entre cerebros bajo la forma de un «cerebro» o de un mecanismo psicológico superior, constituido por la multiplicidad de singularidades que actúan unas sobre otras a través de la acción a distancia de los deseos y las creencias.

21 *Cognitariat* en el original [*N. del T.*].

22 *La Logique sociale, op.cit.*, p. 218.

23 *Ibídem*, p. 225.

24 *Ibídem*, p. 223.

Las modalidades de cooperación entre cerebros no son las mismas que las de la «cooperación productiva» en el seno de la fábrica. Sus modalidades remiten a la potencia de conjunción («y») y de disyunción (el «o» tanto de la disyunción exclusiva como de la inclusiva), de descomposición y de composición de relaciones afectivas (flujos de deseos y de creencias sub-representativas) que circulan entre los cerebros.

Estos últimos funcionan como relevos en una red de fuerzas cerebrales o psíquicas, haciendo pasar las corrientes (imitación) o haciendo que se bifuquen (invención). Pero los flujos de deseos y de creencias desbordan por todas partes a los cerebros individuales. No son los cerebros los que están en el origen de los flujos sino que, por el contrario, dependen de la circulación, de la conjunción y de la disyunción de estas corrientes.

En la sociología de Tarde los términos «colectivo y sociedad» no remiten a la totalización de los cerebros que los constituyen, sino a su contrario, es decir, a la imposibilidad de fusionar, abstraer, subsumir las singularidades y la multiplicidad de cerebros en un ser real que los superaría. La sociedad constituye un todo, pero un todo sorprendente, en la medida en que no trasciende sus propias partes. Esta especificidad es ignorada por los sociólogos y los economistas, que piensan que la sociedad puede ser tomada en cuenta independientemente de los individuos (singularidades) que la componen.

Pero, ¿cómo se hace este todo? ¿Cómo se ha construido este «edificio prestigioso de una religión consumada, de una lengua y una costumbre establecida»? ¿De qué manera se reproduce cotidianamente?

El todo social está producido con la ayuda de una multiplicidad de singularidades, que actúan poco a poco unas sobre otras y propagan un hábito corporal o mental, ya sea lentamente, ya sea con la velocidad de difusión de un contagio viral, a través de la red formada por las mónadas.

El todo se reproduce de la misma manera, por la acción singular de las singularidades. Es suficiente que las mónadas desvíen sus creencias y sus deseos de su reproducción para que el todo (sociedad o institución) se derrumbe. El todo no tiene entonces una realidad independiente de las singularidades que la constituyen, algo que cualquier crisis política y social demuestra inmediatamente.

* * * *

Tratemos de ver más de cerca cómo hace funcionar Tarde los conceptos de Leibniz en el dominio social, pero fundamentalmente en la explicación del valor (económico o social).

La constitución de los valores no se explica, como en la economía clásica o como en Marx, a través del trabajo y la producción, sino del agenciamiento de la invención y de la imitación, a través de la creación de posibles y su efectuación.

Las invenciones (tanto las completamente pequeñas como las más grandes) son acontecimientos que en sí no tienen ningún valor pero que, al crear nuevos posibles, son la condición previa de todo valor. La invención es una cooperación, una asociación entre flujos de creencias y de deseos que ella agencia de modo novedoso. La invención es también una fuerza constitutiva, porque al combinar, al agenciar, permite que se encuentren fuerzas que quieren expresar una nueva potencia, una nueva composición, haciendo emerger y convertir en actuales las fuerzas que eran solamente virtuales.

La invención es siempre una cocreación que compromete a una multiplicidad de mónadas y la cocreación es siempre una captura recíproca entre mónadas; captura de cerebros, de deseos y de creencias que circulan en la red. Expresa la dimensión espiritual del acontecimiento.

La invención se engendra por la «colaboración natural o accidental» de muchas conciencias en movimiento, es decir, es la obra, según Tarde, de una multiconciencia. Todo se opera primitivamente por multiconciencia y luego la invención puede manifestarse a través de una uniconciencia. De este modo, la invención del teléfono es, en origen, una multiplicidad inconexa de invenciones más o menos pequeñas, a las cuales han contribuido una multiplicidad de inventores más o menos anónimos. Después llega el momento en que todo el trabajo se termina en un mismo espíritu, de ahí que la invención perfecta brota, un día, *ex abrupto*. La invención es entonces siempre un encuentro, una hibridación y una colaboración entre una multiplicidad de flujos imitativos (ideas, hábitos, comportamientos, percepciones, sensaciones), incluso cuando tiene lugar en un cerebro individual.

El acto de creación, que es una singularidad, una diferencia, una creación de posibilidades, debe ser distinguido de su proceso de efectuación (de repetición y propagación por imitación) que hace de esta diferencia una cantidad

social. La efectuación o propagación de la invención por imitación expresa la dimensión corporal del acontecimiento, su relación en agenciamientos espacio-temporales concretos. Cada nuevo comienzo, cada nueva invención, recae en un tejido de relaciones ya constituidas. La integración de este nuevo comienzo en las redes de cooperación es, a su vez, el comienzo de otros procesos de creación, de otros acontecimientos imprevisibles (en este sentido Deleuze habla de la propagación como «acontecimiento-propagación»). Así, el teléfono, una vez inventado, para adquirir un valor, ha debido difundirse poco a poco, insertarse en usos sociales, modificarlos y convertirse en un hábito corporal. En otros casos, la propagación puede fracasar, como puede bifurcarse, ser desviada y convertirse en una nueva invención.

La formación del valor depende entonces y a la vez de la invención y la difusión, de la expresión de una virtualidad y de su efectuación social.

Las dos dimensiones del proceso constitutivo del acontecimiento (la dimensión espiritual —invención— y la dimensión material —efectuación), se relanzan la una a la otra y se aplican recíprocamente. En ambos lados el proceso es impredecible, imprevisible y arriesgado, ya que no se puede dirigir ni la invención ni la difusión social.

El proceso constitutivo es por cierto diferencia y repetición, ya que es devenir, metamorfosis, diferencia que va difiriendo. Constitución = devenir.

* * * *

En esta teoría de la creación como encuentro acontecimiento, combinación, interferencia, hibridación, hay que subrayar que la invención implica una dimensión suplementaria de la acción colectiva o social. Porque si la invención es siempre una colaboración, una cooperación, un cofuncionamiento, es al mismo tiempo una acción que suspende en el individuo y en la sociedad lo que hay de constituido, de individuado, de habitual. La invención es un proceso de creación de la diferencia que cada vez pone en juego al ser y a su individuación. Toda invención es ruptura de normas, de reglas, de hábitos que definen al individuo y a la sociedad. La inven-

ción es un acto que pone al que la realiza fuera del tiempo histórico y lo hace entrar en la temporalidad del acontecimiento. La creación requiere la liberación parcial del individuo en relación con la sociedad, el «desgarramiento momentáneo del tejido de ilusiones sociales mutuas, del velo de las influencias intermentales».[25] La invención se hace en una dimensión ahistórica, como diría Nietzsche, al escapar momentáneamente de la cadena de la imitación ambiente, y ubica al inventor frente al «afuera universal».[26]

La invención implica pues un doble proceso de desubjetivación que abre una nueva producción de subjetividad, que concierne tanto a la singularidad que produce algo nuevo como al público que participa en esta cocreación y la prolonga, ya que ambos deben escapar a los hábitos establecidos (a lo social), a las alternativas binarias que imponen.

Los efectos de la invención y de la creación, a diferencia de los efectos del trabajo, son infinitos. La invención puede efectuarse en agenciamientos espacio-temporales, pero su efectuación no se agota. Insiste para toda la eternidad. Siempre puede entrar en otras combinaciones, en otros agenciamientos, ahora y para siempre. Infinita en el tiempo, también lo es en el espacio. Se propaga tan lejos como sea posible, siguiendo la distribución de las subjetividades más cualquiera.

A diferencia del trabajo, esta acción también es inmediatamente pública, ya que está abierta a todos; se hace bajo los ojos, los afectos, las inteligencias y las voluntades de todos. Éste carácter público abre al encuentro de acontecimiento no al reconocimiento subjetivo sino a los posibles.

---

25 Gabriel Tarde, *La Psychologie économique*, Alcan, 1902, tomo I, p. 49. Será publicado próximamente por Empêcheurs de penser en rond.

26 Esta definición nos recuerda el «pensamiento del afuera» foucaultiano. «Al romper durante algunos instantes la cadena de la imitación ambiente, y al ponerse frente a la naturaleza, frente al afuera universal, representado, reflejado, elaborado en mitos o en conocimientos, en ritos o procedimientos industriales» (*Les Transformations du pouvoir, op.cit.*, p. 75). Únicamente la imitación está sometida, entonces, a leyes propiamente dichas, mientras que la invención escapa a toda regla, porque es ella la que se impone nuevas leyes y nuevas reglas.

Los todos distributivos y los todos colectivos

Analicemos más de cerca la efectuación de la invención, la puesta en común de la diferencia, ya que es aquí donde se despliega la crítica del concepto de colectivo. ¿Cómo se hace la efectuación, es decir, la dimensión material o corporal del acontecimiento / invención? ¿Cómo describir el proceso constitutivo del *socius*, la coordinación de singularidades irreductibles (mónadas) en un todo?

La efectuación social, es decir, la propagación de la posibilidad creada por la invención, se hace poco a poco, por captura y apropiación de otras mónadas. Efectuar es prolongar una singularidad en la cercanía de otra singularidad, enlazar las mónadas entre ellas, trazar una línea de fuerza entre mónadas, homogeneizarlas, convertirlas momentáneamente en parecidas y hacerlas cooperar, por un tiempo, con un objetivo común, sin por eso negar su singularidad, sin totalizarlas.

No se pasa de la invención a la constitución en valor, de lo micro a lo macro, de lo local a lo global, por abstracción o totalización, sino por capacidad de hacer que se mantengan juntos, de agenciar, poco a poco, los *patchworks* y los *networks*,[27] para utilizar el vocabulario de William James, o también los flujos (de creencias y de deseos) y los agregados,[28] para usar las categorías de Tarde.

La manera más fácil de comprender este proceso de constitución es pensar en la *net*. La *net* es una malla de flujos y de redes, de flujos y de redes actuales y de flujos y de redes virtuales. La actualización de una red depende de la potencia de agenciamiento y de conexión que se hace poco a poco. Navegar significa realizar continuamente conjunciones y disyunciones de flujos. Al navegar, se entra en una red donde se modifica inmediatamente la configuración, puesto que allí se induce la propia singularidad, la propia mónada

27 Cf., por ejemplo, Gilles Deleuze, *Le Pli, Leibniz et le baroque*, París, Éd. de Minuit, 1988, capítulo 8 [ed. cast.: *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989].

28 Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, París, Éd. de Minuit, 1993, p. 110 [ed. cast.: *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1997]

con sus diferencias, actuales y virtuales.

Al entrar en una red, entramos en una relación de posesión, en una relación de coproducción, de cooperación simpática o de oposición. La *net* es una aprehensión de aprehensiones, una captura de capturas, y no es totalizable.

Para explicar estas dinámicas constitutivas desde un punto de vista conceptual, sería útil referirse a otros dos conceptos leibnizianos, puestos al día por Deleuze [29]: la diferencia entre los «todos distributivos» o «distintivos» y los «todos colectivos». Los todos distributivos son formas de coordinación de singularidades que constituyen sumas que no totalizan sus propios elementos. La distribución se explica por la conjunción «y» y no por el verbo ser. «Esto y aquello: alternancias y entrelazamientos, diferencias y semejanzas, atracciones y repulsiones, matices y brusquedades». La coordinación, el ser conjunto, expresa una potencia en la cual las mónadas, las singularidades existen una a una, cada una por su propia cuenta.

Estos son los todos tardianos, mientras que los todos hegeliano-marxistas, durkheimianos y los todos de la filosofía política son todos colectivos que totalizan sus elementos quitándoles toda singularidad, neutralizando su virtualidad.

Los todos tardianos no se dirigen hacia la identidad ni hacia la contradicción, sino a la composición y a la descomposición. Coordinaciones y disyunciones (el «o» de la disyunción exclusiva e inclusiva, que se agencia con el «y» de la coordinación): esta es la naturaleza de las cosas, dice Deleuze. Es la afirmación de un modo de constitución «en proceso y en archipiélago».[30]

Pensar el proceso constitutivo a través de agenciamientos de flujos y de *networks,*[31] de invención y de repetición, de singularidad y multiplicidad, había sido ya la innovación teórica fundamental del pragmatismo norteamericano y de la

29 Cf., por ejemplo, Gilles Deleuze, *Le Pli, Leibniz et le baroque*, París, Éd. de Minuit, 1988, capítulo 8 [ed. cast.: *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989].

30 Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, París, Éd. de Minuit, 1993, p. 110 [ed. cast.: *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1997]

31 En inglés en el original [*N. del T.*].

sociología de Tarde a fines del siglo XIX. La obra de William James coincide en varios aspectos con el punto de vista de Tarde. Este último está muy cerca de la crítica de lo colectivo operada por el pragmatismo norteamericano, como lo reconoce el propio filósofo norteamericano.[32]

Los ejes de efectuación social de la invención son las corrientes (flujos) y las redes (o agregados). Los flujos resultan de las esferas de acción de las mónadas (deseos y creencias) y circulan entre los cerebros. Los agregados son multiplicidades de mónadas que se entre-poseen.[33] Un agregado es una manera de hacer que se mantengan juntas las singularidades, que se sostienen por apropiación unilateral o recíproca.

Cada individuo (humano, vital, físico) es de este modo un agregado y «un agregado cualquiera es un compuesto de seres adaptados que están juntos, sean los unos a los otros, sean juntos en una función común. Agregado significa adaptado».[34]

Todo lo que existe es un adaptado de fuerzas que se imbrican y se componen, según una intuición leibniziana, al infinito. Agreguemos que no es un amontonamiento, una suma, sino una coordinación sistemática de singularidades, de mónadas. Y cada agregación o cada adaptación es una individuación, una invención, un acontecimiento.

---

32 David Lapoujade, en su libro sobre William James (William James: *Empirisme et pragmatisme*, PUF, 1997), vuelve varias veces sobre las numerosas coincidencias posibles entre el pragmatismo norteamericano y la obra de Tarde, incitado también por los términos elogiosos con los que el filósofo norteamericano aprecia la obra del sociólogo francés: «El trabajo de un genio»; «se puede decir que basta con escuchar formular la tesis de Tarde para sentir en ella la verdad suprema». Líneas y fragmentos, *network* y *patchwork*, son los dos grandes ejes de constitución del mundo según James, cuya siguiente cita concuerda perfectamente con el punto de vista de Tarde: «Nos creamos constantemente y en nosotros mismos conexiones nuevas entre las cosas, organizando grupos de trabajo, estableciendo sistemas postales, consulares, comerciales, redes de vías férreas, telégrafos, uniones coloniales y otras organizaciones que nos vinculan y nos unen a las cosas por una red cuya amplitud se extiende a medida que se estrechan las mallas... Desde el punto de vista de estos sistemas parciales, el mundo entero se mantiene poco a poco de diferentes maneras» (páginas 73-74).

33 El autor hace un juego de palabras intraducible con *entretenir* («mantener», en una de sus acepciones) y *entre-posséder*, un neologismo que hemos decidido traducir como *entre-poseer* [*N. del T.*].

34 *Les Lois sociales, op. cit.*, p. 109.

Un agregado es un agenciamiento de agenciamientos. Y este agregado puede a su vez entrar en la constitución de otro agregado que expresa una mayor potencia de posesión o agenciamiento. En cada agregado, cada mónada conserva su singularidad relativa y cada agregado su individualidad. Los agregados no están unificados en un sistema y no obedecen a leyes generales, sino que se conservan juntos, se entre-poseen. La constitución de una cantidad social, la transformación de un posible en valor, se hace poco a poco por integración de singularidades. La integración global es el conjunto de las integraciones locales.

Las lenguas, las ciencias, como toda cantidad social, no se hacen por abstracción, por totalización, sino por un constructivismo infinitesimal. Aquí hay que tomar la precaución de decir que si se piensa el constructivismo sin invención, sin la creación de posibles, sin la expresión, se hace de él una simple lógica de la reproducción. Así es como Bourdieu (al igual que la mayoría de los sociólogos constructivistas) piensa la acción social como una construcción. Pero en la medida en que no tiene en cuenta el acontecimiento y la invención, es incapaz de comprender el surgimiento de lo nuevo de otro modo que no sea degradación o alteración. Si se ignora la invención, sólo es pensable la reproducción.

Tarde no rechaza aprehender la sociedad como un todo (coordinación de cerebros). Por el contrario, rechaza categóricamente la descripción de su constitución por la acción de seres superiores y distintos, «condicionados pero no constituidos por los cerebros, de los cuales no serían sólo la mutua penetración mental y moral, sino también la sublimación y la transfiguración reales existentes fuera de la acción de cada uno de ellos».[35] Al proponer una dinámica constitutiva basada en las acciones individuales (singulares) y una coordinación que les es inmanente, Tarde devuelve la libertad y la autonomía a los individuos y abre el proceso de su coordinación a la indeterminación y a la imprevisibilidad de la acción.

Evita de este modo las explicaciones místicas que implican las teorías de los todos colectivos. En efecto, ¿cómo se puede pasar de lo individual a lo colectivo de otro modo que

35 *La Logique sociale*, *op. cit.*, p. 225.

no sea presuponiendo un colectivo siempre ya dado, si se considera que hay una diferencia de naturaleza entre lo individual y lo colectivo? No se llega a comprender el paso de la naturaleza psicológica de las fuerzas del individuo a la naturaleza social de lo colectivo (es la dificultad de Durkheim).

Tarde saca una conclusión más general de su concepción de la constitución: no hay leyes sociales, no hay leyes económicas que se impondrían de manera impersonal, sin que ninguna mónada las haya querido ni concebido. No hay más que relaciones de mando y obediencia, de capturas entre mónadas. El mercado, la bolsa, el capital, la sociedad son capturas de capturas. Si podemos hablar de leyes de la naturaleza, es sólo porque no podemos seguir su constitución paso a paso. Por el contrario, siempre podemos hacerlo cuando se trata de la sociedad o de la economía. De este modo, las llamadas «leyes» de la economía pueden ser reducidas siempre a las relaciones de mando y obediencia que las han constituido.

Podemos sacar otra conclusión, que acerca el punto de vista de Tarde al de William James: los todos no son en primera instancia objetos de conocimiento, sino de experimentación. Esta idea de la puesta a prueba, de construcción de la esfera de las preguntas y las respuestas, implica un nuevo concepto de política, que desarrollaremos en el último capítulo.

Naturaleza y sociedad

Existe otra diferencia notable con las filosofías del sujeto. El punto de vista monadológico o infinitesimal lleva a pensar en un proceso de constitución del mundo social que no es en principio antropomórfico, sino cosmológico. No se puede comparar fácilmente esta sociología con las microsociologías contemporáneas. Estas últimas son avatares de la fenomenología de la intersubjetividad, mientras que la microsociología de Tarde es una sociología de los átomos, de las bacterias, de las células y de lo social. Cada individuación se hace posible por las individuaciones que la han precedido. La individuación social no borra, sino que integra a los otros.

El hombre no es entonces solamente el conjunto de relaciones sociales, como quiere Marx, sino la coordinación de las diferentes relaciones (sociales, vitales, físicas, etcétera), rodeada por un apacible matiz de posibles que constituye su reservorio de ser, su fuerza de diferenciación.

En Marx, las relaciones remiten aún a una esencia (el trabajo), mientras que en Tarde, casi en la misma época, el valor y el trabajo dependen del acontecimiento, de la invención, de la capacidad para iniciar algo nuevo. Las relaciones remiten a la creación de posibles y ya no a las esencias. Acontecimientos y no esencias: la ruptura es radical.

El malentendido vehiculado por Durkheim, después del cual Tarde se volcaría en el psicologismo para explicar las relaciones sociales, cae inmediatamente si se piensa que el concepto tardeano de «psicología» funciona también para pensar una psicología de las células.

Lo infinitesimal, lo molecular, vuelve a ser, como en Leibniz, la clave del universo: «Todo viene de lo infinitesimal y, agreguemos, es probable que todo vuelva a él».[36] Captar lo infinito en lo finito se convierte en el objetivo de la ciencia y de la sociología. Contra la filosofía de la historia, que no ve sino enfrentamiento entre grandes Sujetos (los Espíritus de los Pueblos, el Saber absoluto, la Clase obrera o el Capital), contra la sociología que no concibe, al naturalizarlos, otra cosa que no sean grandes actores colectivos (la Sociedad, el Estado, los Actores), se trata de ofrecer potencia de creación, autonomía e independencia a todos los seres, sin distinción alguna entre naturaleza y sociedad, entre humano y no humano.

Tarde critica la concepción aún demasiado antropomórfica con la que Leibniz piensa la mónada. Lamenta que no haya empujado más lejos la diferenciación de la mónada. «¿Por qué, en lugar de considerarlas a todas como yoes», no admitió que muchas «tienen un adentro, radicalmente diferente de nuestro propio adentro, que nosotros llamamos yo?». Tarde retoma entonces por su cuenta la afirmación de la psicología celular de su época, según la cual el átomo tiene un alma. De este modo, todas las mónadas, sin distinción

36 *Les Lois sociales*, *op. cit.*, p. 134.

entre humano y no humano, constituyen conjuntos que a su vez son organizaciones políticas: sociedades moleculares, sociedades celulares, sociedades atómicas.

«Toda cosa es una sociedad, todo fenómeno es un fenómeno social», afirma Tarde contra la voluntad de Durkheim de reducir lo social a una cosa.

Por más extraña que pueda parecer esta concepción de la naturaleza para los partidarios de la filosofía del sujeto, constituye una constante de la filosofía del acontecimiento. Whitehead, a su vez, hablará de sociedades electromagnéticas, de sociedades corpusculares, y afirmará, en plena sintonía con el sociólogo francés, que toda molécula es una sociedad.

La naturaleza no es algo exterior al sujeto, no actúa solamente fuera del hombre, sino que siempre está ya en su interior. ¿Qué es el hombre sino la lucha y la cooperación de una infinidad de seres, de una infinidad de mónadas orgánicas e inorgánicas, todas deseantes, creyentes y pensantes?

El individuo, tal como lo entiende la ciencia social de Tarde, es una individuación, pero hay que agregar inmediatamente una individuación de individuaciones: individuación de átomos, de células, de órganos, etcétera. El sujeto no se apoya sobre sí mismo como lo quiere la filosofía del sujeto, sino sobre otras individuaciones, químicas, biológicas, orgánicas, etc.

Como Nietzsche, Tarde utiliza abundantemente la biología, la fisiología y la física de su época para intentar deshacer la filosofía del sujeto y la unidad del individuo, del cuerpo vivo, de la célula, del átomo, para hacer emerger, en cada caso, la multiplicidad que las constituye.

Este es el proceso cosmológico de constitución y de creación que está explotando el capitalismo contemporáneo. La creación y la invención, la coordinación y la cooperación no son solamente propiedades humanas. Las biotecnologías aprovechan el proceso de constitución no antropomórfica descripto por la neomonadología: «¡Qué prodigiosos conquistadores semejantes a los gérmenes infinitesimales, que llevan a someter a su imperio a una masa millones de veces superior a su exigüidad! ¡Qué tesoro de admirables invenciones, de recetas ingeniosas para explotar y conducir al prójimo emana de estas células microscópicas, cuyo genio y pequeñez deberían igualmente confundirnos!».[37]

37 *Monadologie et sociologie*, *op. cit.*, pp. 98-99.

El monstruo

Una última diferencia con las teorías del sujeto / trabajo concierne el proceso de constitución de la subjetividad. En la neomonadología, el modelo de subjetivación es el monstruo. El proceso constitutivo cosmológico no puede implicar sino producciones de subjetividad dis-humanas.

El individuo no es sólo el resultado del encuentro y del cruce de corrientes diferentes en el interior de redes que constituyen el cerebro colectivo. También es el producto de un proceso de reflexión sobre sí de las fuerzas psicológicas. En el punto de encuentro de las relaciones intercerebrales surge un ritornelo, una acción de subjetivación, que imprime su propia marca diferencial a una nueva combinación de las fuerzas. El proceso de subjetivación se constituye en el interior de esta red cerebral y puede ser asimilado a un pliegue, a una retención, a un enrollamiento de los flujos sobre sí mismos.

El ritornelo no es la coronación de la obra de la naturaleza en la forma consumada del sujeto o de la comunidad, sino el lugar mismo de una subjetivación imposible. El proceso de subjetivación siempre es una jerarquización momentánea, una clausura provisoria de una multiplicidad de fuerzas, que supone a la vez la organización de una cooperación y el mando de esa cooperación. El individuo (célula, ser humano o sociedad) se constituye en la distancia entre la acción del principio coordinador y la voluntad de apropiación del mundo, es decir, como movimiento continuo para superar esta coordinación.

De este modo, todo individuo no es sino un equilibrio móvil atravesado por series de variaciones que se combaten entre sí y se mantienen a favor mismo de esta lucha. Subyacentes a los equilibrios móviles, actúan fuerzas momentáneamente sometidas, pero virtualmente libres. Tarde forja así una concepción muy dis-humana del proceso de subjetivación. El tipo —o el individuo— no es sino una estabilización, una clausura momentánea del infinito de monstruosidad que cada fuerza oculta en sí en sus relaciones con las demás fuerzas. La monstruosidad definida de este modo no es la excepción al tipo, sino su propia naturaleza. El modelo de subjetivación es el monstruo.

2. *Los conceptos de vida y vivo en las sociedades de control*

En estas condiciones la monadología puede comenzar a convertirse en nomadología. De aquí en adelante, por neomonadología entenderemos siempre nomadología.

> *Más tarde, es la demanda, el orden de lo público, lo que en una sociedad democrática sustituye, poco a poco, y sin embargo más en apariencia que en realidad, a esta orden monárquica. «El público puede viajar confortablemente; pero hace frío; entonces debo llenar mis bolsas de agua caliente», se dice el empleado de las estaciones. Todos los deberes profesionales se deducen de este modo.*
>
> *Gabriel Tarde*

Hemos dejado la época de la disciplina para entrar en la del control. Gilles Deleuze ha descrito de manera concisa pero eficaz este paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control[1] y nos ha ofrecido una reconstrucción histórica a partir de la dinámica de la diferencia y de la repetición, suscitando nuevas interpretaciones sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo. Una de las innovaciones teóri-

---

1 Gilles Deleuze, «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», en *Pourparlers*, Éd. de Minuit, 1990 [ed. cast.: «Postdata sobre las sociedades de control», en Christian Ferrer (comp.), *El lenguaje libertario*, Buenos Aires, Altamira, 1999].

cas más importantes concierne a la cuestión de la multiplicidad: los individuos y las clases no son sino la captura, la integración y la diferenciación de la multiplicidad.

Lo que nos interesa aquí no es sólo la descripción fenomenológica de esta evolución, sino el método empleado. En Deleuze, este proceso constitutivo de las instituciones capitalistas y de la multiplicidad no puede ser comprendido sino recurriendo a la noción de virtual y a sus modalidades de actualización y efectuación. El pasaje de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control no puede ser comprendido partiendo de las transformaciones del capitalismo, sino partiendo de la potencia de la multiplicidad.

* * * *

Por lo general, los marxistas aceptan la descripción de las sociedades disciplinarias ofrecida por Foucault, a condición de no considerarla más que como un complemente al análisis marxiano del modo de producción capitalista. Ahora bien, si Foucault reconocía su deuda con Marx (su teoría de las disciplinas estuvo seguramente inspirada en la descripción marxiana de la organización del espacio y del tiempo en la fábrica), comprendía el encierro de los obreros de acuerdo a una lógica muy diferente.

La fábrica en Foucault no es sino una de las actualizaciones del paradigma del encierro. La relación capital / trabajo no es la relación social fundamental sobre la que se alinea el conjunto de las demás relaciones sociales. La escuela, la prisión, el hospital (y el derecho, la ciencia, el saber: todo lo que Foucault define como «lo enunciable») no mantiene una relación del tipo estructura / superestructura con respecto de la producción.

La teoría marxista se concentra exclusivamente en la explotación. Las demás relaciones de poder (hombres / mujeres; médicos / enfermos; profesores / alumnos, etcétera) y las demás modalidades de ejercicio del poder (dominación, sometimiento, servidumbre) son negadas por razones vinculadas con la propia ontología de la categoría de trabajo. Esta última contiene un poder de totalización dialéctica, tanto teórica como política, contra la que

perfectamente se puede retomar la crítica que Tarde hace a Hegel: hay que «despolarizar» la dialéctica a través de la noción de multiplicidad.

En el capitalismo, lo que hay que tener en cuenta no es un «drama único» —el del Espíritu (en Hegel) o el del Capital (en Marx)—, sino una «multiplicidad de dramas sociales». No es a las fuerzas «inmensas, exteriores y superiores» de la dialéctica (capital-trabajo), sino a las fuerzas «multiplicadas infinitamente, infinitesimales e internas», a lo que hay que referirse para captar su dinámica.[2] La lógica de la contradicción, motor del «drama único», es demasiado pobre y reductora. Esta última afirmación, que Foucault retomará después de Tarde, apunta directamente a la concepción marxista del poder, siempre dependiente de una estructura económica más profunda.

La microfísica del poder sustituye lo que hay de piramidal en la conceptualización marxista por una inmanencia donde los diferentes «encierros» (fábrica, escuela, hospital, etc.) y las diferentes técnicas disciplinarias se articulan unas con otras. Deleuze destaca al respecto que la estructura económica y la fábrica presuponen los mecanismos disciplinarios que ya actúan sobre las almas y los cuerpos, y no a la inversa. Otras fuerzas y otras dinámicas pueden entonces ser convocadas para explicar el progreso del capitalismo. Estas fuerzas y estas dinámicas implican evidentemente la relación entre capital y trabajo, pero no se reducen a ella.

No se trata de negar la pertinencia del análisis marxiano de la relación capital / trabajo, sino su pretensión de reducir la sociedad y la multiplicidad de las relaciones de poder que la constituyen a la única relación de mando y de obediencia que se ejerce en la fábrica o en la relación económica. Por el contrario, es esta última la que debe ser integrada en un marco más amplio, el de las sociedades disciplinarias y su doble técnica de poder: disciplinas y biopoder.

De la misma manera, la imposición de conductas y el sometimiento de los cuerpos no son explicables sólo por el apremio monetario o los imperativos económicos. Los regímenes de signos, las máquinas de expresión, los agenciamientos colectivos de enunciación (el derecho, los saberes, los

2 *Les Lois sociales, op.cit.*, p. 112.

lenguajes, la opinión pública, etcétera) actúan como ruedas del resto de los agenciamientos, del mismo modo que los agenciamientos maquínicos (fábricas, prisiones, escuelas).

El marxismo, al concentrarse en una única dimensión de la relación de poder (la explotación), se ve llevado por ello a remitir la máquina de expresión a la ideología. Uno de los objetivos de los trabajos de Foucault sobre las sociedades disciplinarias es salir del economicismo y de la cultura dialéctica de los dualismos y mostrar la pobreza de la explicación de las dominaciones a través de la ideología.

La multiplicidad de las singularidades, su potencia de creación, de coproducción y las modalidades de su ser conjunto no han nacido con el postfordismo, pero atraviesan toda la historia de la modernidad. El poder de las sociedades disciplinarias (ya se trate de técnicas de encierro o de técnicas llamadas biopolíticas) actúa siempre y en principio sobre una multiplicidad. Los dualismos dialécticos deben ser pensados en consecuencia como una captura de la multiplicidad. Para Foucault, las disciplinas transforman a las multitudes confusas, inútiles o peligrosas en clases ordenadas.

Las técnicas de encierro (las disciplinas) imponen una tarea o una conducta cualquiera para la producción de efectos útiles, a condición de que la multiplicidad sea poco numerosa y el espacio bien definido y delimitado (escuela, fábrica, hospital, etcétera). Consisten en repartir la multiplicidad en el espacio (cuadricular, encerrar, poner en serie), ordenarla en el tiempo (descomponer el gesto, subdividir el tiempo, programar el acto) y componerla en el espacio-tiempo para extraer de ella efectos útiles, aumentando las fuerzas que la constituyen.

Las técnicas biopolíticas (la salud pública, las políticas de la familia...) se ejercen como gestión de la vida de una multiplicidad, cualquiera que sea. Aquí, a diferencia de las instituciones disciplinarias, la multiplicidad es numerosa (la población en su conjunto) y el espacio es abierto (los límites de la población están definidos por la nación).

La interpretación deleuziana de Foucault[3] (independientemente de todo problema de fidelidad a su obra) nos será muy útil a la hora de analizar la dinámica de la diferencia y

3 Cfr con Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1984 [ed. cast.: *Foucault*, Barcelona, Gedisa, 1990].

de la repetición. Esta interpretación distingue las relaciones de poder y las instituciones. El poder es una relación de fuerzas, mientras que las instituciones son agentes de integración, de estratificación de las propias fuerzas. Las instituciones fijan las fuerzas y sus relaciones en formas precisas al dotarles de una función reproductora. El Estado, el Capital y las diferentes instituciones no son la fuente de las relaciones de poder, sino que derivan de ellas. De este modo, Foucault, interpretado por Deleuze, analiza los dispositivos de poder que se despliegan según las modalidades de la integración y de la diferenciación, y no según las modalidades que remitirían al paradigma del sujeto / trabajo.

Las relaciones de poder son virtuales, inestables, no localizables, no estratificadas, potenciales, y definen solamente las posibilidades, las probabilidades de interacción; son las relaciones diferenciales las que determinan las singularidades. La actualización de estas relaciones diferenciales, de estas singularidades por parte de las instituciones (Estado, Capital, etcétera) que las estabilizan que las estratifican, que las hacen no reversibles, es al mismo tiempo una integración (captura) y una diferenciación.

Integrar significa ligar singularidades, homogeneizarlas y hacerlas converger en tanto singularidades hacia un objetivo común. La integración es una operación que consiste en trazar una línea de fuerza general que pasa por las fuerzas y las fija en formas. La integración no actúa por abstracción, por generalización, por unificación por fusión, sino por subsunción (para hablar en lenguaje hegeliano-marxista). La actualización de las relaciones de poder se hace poco a poco, «piedra por piedra», tal y como lo concebía Gabriel Tarde. Es un conjunto de integraciones, primero locales y después globales. Deleuze describe la integración como un procedimiento para hacer que se mantengan juntos los *networks* y los *patchworks*, los flujos y los agregados.

Tarde también utiliza el término «integración» para evitar la comprensión de la constitución de las cantidades sociales y de los valores (económicos o no) como totalización o simple generalización o abstracción. El tipo social o la cantidad social son comprendidos como integraciones de pequeñas diferencias, de pequeñas variaciones, sobre el modelo del cálculo integral.

Pero la actualización de las relaciones de poder no es solamente integración, sino también diferenciación [4]: las relaciones de poder se ejercen en la medida en que hay una diferencia entre fuerzas. En el capitalismo, esta diferenciación, en lugar de ser diferenciación de la diferencia, despliegue de la multiplicidad, es una creación y una reproducción de dualismos, de los cuales los más importantes son los dualismos de clase (proletarios / capitalistas) y los dualismos de sexo (hombres / mujeres).

Los conjuntos binarios, como los sexos y las clases, deben capturar, codificar y regular las virtualidades, las variaciones posibles de los agenciamientos moleculares, las probabilidades de interacción de la cooperación neomonadológica. Las clases operan la reducción de la multiplicidad a los dualismos y a un todo colectivo que totaliza y unifica las singularidades irreductibles. El concepto de clase obrera designa un todo colectivo y no un todo distributivo.

Los dualismos de sexo funcionan también como un dispositivo de captura y de codificación de las múltiples combinaciones que ponen en juego no sólo lo masculino y lo femenino, sino también miles de pequeños sexos, miles de pequeños devenires posibles de la sexualidad. Y son estos miles de sexos los que deben ser disciplinados y codificados para ser devueltos al dualismo hombres / mujeres. Las clases sociales son talladas literalmente en la multiplicidad de las actividades y cristalizan las interacciones posibles bajo la forma de un dualismo. Del mismo modo, la oposición hombres / mujeres está tallada en el devenir posible de miles de sexos que cristalizan en el dualismo de la norma heterosexual.

La conversión de la multiplicidad en clases y la conversión de los miles de sexos en heterosexualidad funcionan a la vez como constitución de tipos y represión de la multiplicidad, como constitución y codificación de la norma y como neutralización de las virtualidades de otros devenires. Las dos modalidades de ejercicio del poder (represión y constitución) evidentemente están lejos de ser contradictorias.[5]

---

4 Incluso se podría decir «diferenciación» (cálculo de un diferencial) para seguir las implicaciones del modelo matemático del cálculo infinitesimal.

5 La diferencia de perspectiva entre Foucault y Deleuze sobre la acción y la eficacia de la represión se debe a la preeminencia que este último da, a diferencia de Foucault, a los agenciamientos de deseo sobre los agenciamientos de poder.

Para trazar una posibilidad de salida del economicismo y de los dualismos del movimiento obrero, Foucault afirma que una sociedad no está definida por su modo de producción, sino por los enunciados que la expresan y por las visibilidades que la efectúan.

Deleuze y Guattari asimilan la relación foucaultiana entre «enunciable y decible» a la relación entre máquina de expresión y agenciamientos corporales. Esta relación entre lo enunciable y lo visible, como la que existe entre los agenciamientos corporales y las máquinas de expresión, no remite ni a la relación infraestructura / superestructura (marxismo), ni a la relación significado / significante (lingüística y estructuralismo).

La prisión es un espacio de visibilidad que hace ver y emerger una mezcla de cuerpos, un agenciamiento corporal (los detenidos). El derecho penal como máquina de expresión define un campo de decibilidad (los enunciados sobre la delincuencia) que opera transformaciones incorpóreas sobre el cuerpo. Así, los veredictos de la corte transforman instantáneamente a los acusados en condenados. El agenciamiento maquínico o corporal tiene su forma (la prisión) y su sustancia (los prisioneros). La máquina de expresión tiene también su forma (el derecho penal) y su sustancia (la delincuencia).

La relación entre lo visible y lo enunciable no puede ser pensada ni bajo la forma de la estructura y la superestructura, ni bajo la forma del significante y el significado, ya que es una relación que remite a un afuera informal, a un virtual, a un acontecimiento.

Lo que está encerrado es el afuera

Deleuze ofrece otra importante indicación para definir las sociedades disciplinarias. Sabemos que la escuela, la fábrica, el hospital, el cuartel son dispositivos para encerrar la multiplicidad. Pero, más profundamente, dice Deleuze, lo que «está encerrado es el afuera». Lo que está encerrado es lo virtual, la potencia de metamorfosis, el devenir. Las sociedades disciplinarias ejercen su poder neutralizando la diferencia y la repetición y su potencia de variación (la diferencia que va difiriendo),

subordinándola a la reproducción. El adiestramiento de los cuerpos tiene por función impedir toda bifurcación, retirarle al acto, a la conducta, al comportamiento, toda posibilidad de variación, toda imprevisibilidad. En páginas magníficas, Foucault habla de las disciplinas como de un poder que trata de «las virtualidades mismas del comportamiento» que interviene «en el momento en que la virtualidad está convirtiéndose en realidad».[6]

Las instituciones disciplinarias seguramente son productivas. No se limitan a reprimir: constituyen cuerpos, enunciados, sexos, etcétera. Pero al mismo tiempo hay que reconocer, más allá de Foucault, que operan una representación más profunda, no porque nieguen una naturaleza humana que ya está ahí, sino porque las disciplinas y el biopoder separan las fuerzas del afuera, de lo virtual, separan las fuerzas de la dinámica de la «diferencia que va difiriendo».

Disciplinas y biopoder son modos de producción de la subjetividad, pero únicamente cuando la infinita de monstruosidad que virtualmente contiene el alma (el devenir monstruo) ha sido ya sometida a la reproducción de los dualismos (hombre / mujer, patrón / obrero, etcétera).

Encerrar el afuera, encerrar lo virtual, significa neutralizar la potencia de invención y codificar la repetición para quitarle toda potencia de variación, para reducirla a una simple reproducción. En las sociedades disciplinarias, las instituciones, sean las del poder o las del movimiento obrero, no conocen el devenir. Por supuesto tienen un pasado (tradiciones), un presente (gestión de las relaciones de poder aquí y ahora) y un futuro (el progreso), pero les faltan devenires, variaciones. Las ciencias sociales que han legitimado la constitución y la acción de esas instituciones funcionan de acuerdo al equilibrio (economía política), la integración (Durkheim), la reproducción (Bourdieu), la contradicción (marxismo), la lucha por la vida (darwinismo) o la competencia, pero ignoran el devenir.

Estas ciencias organizan e imponen la temporalidad del reloj, el tiempo cronológico, pero desconocen la temporalidad del acontecimiento, salvo cuando se trata de una excepción a

6 Michel Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, Gallimard / Seuil, 2003, p. 53 [*El poder psiquiátrico*, Akal, 2005].

neutralizar, un peligro a conjurar, una ocasión siempre excepcional a capturar (la revolución). El tiempo del acontecimiento, el tiempo de invención, el tiempo de la creación de los posibles debe ser limitado y encerrado en plazos y procedimientos rigurosamente establecidos. Antonio Negri ha mostrado cómo, para la filosofía política, el poder constituyente es una anomalía, una excepción que hay que subordinar a los procedimientos del poder constituido. Por su lado, Tarde había mostrado por qué las ciencias económicas y sociales excluyen toda teoría de la invención y de la creación y cómo se constituyen en teorías de la reproducción, como es, una vez más, el caso de la sociología de Bourdieu.

Retomemos nuestra hipótesis sobre la proliferación de los mundos posibles como ontología de nuestra actualidad. Las sociedades disciplinarias operan como el Dios de Leibniz. No dejan pasar a la realidad más que un solo mundo. Desde este punto de vista, pueden ser consideradas como productivas, porque constituyen las mónadas para el mundo de las sociedades disciplinarias y este mundo está incluido, a través de las técnicas del encierro y del biopoder, en cada mónada. Sin embargo, impiden furiosamente que una infinidad de otros mundos posibles pasen a la realidad. Bloquean y controlan el devenir y la diferencia.

Las teorías del equilibrio (economía política y sociología) o las teorías de la contradicción (hegelianismo y marxismo), así como las prácticas que éstas autorizan, tienen un mismo horizonte común: la idea que no hay más que un mundo posible. Reproducción del poder y toma del poder, equilibrio y contradicción, responden paradójicamente al mismo problema, vivir juntos en un solo mundo posible.

De un modo completamente sorprendente, estas prácticas, que excluyen el afuera y el devenir, convergen en el siglo XX en las políticas de planificación, es decir, en la neutralización y el control a escala social de la lógica del acontecimiento, de la creación, de la producción de lo nuevo. Se puede hablar del triunfo, tanto en el capitalismo como en el socialismo, de la reproducción sobre la diferencia. Pero este triunfo no puede ser sino de corta duración. La sociología y la filosofía de Tarde anuncian lo que ya ocurre a finales del siglo XX: que esta voluntad de encerrar el afuera, de hacer pasar a la existencia un solo mundo disciplinado entre la infinidad de los mundos posibles, ha fracasado. La «jaula de

hierro» weberiana ha sido quebrada, las mónadas han huido del mundo disciplinario inventando mundos incomposibles que se actualizan en el mismo mundo.

Las series constituidas por las mónadas ya no convergen hacia el mismo mundo disciplinario, sino que aquí y ahora están divergiendo. El mundo se ha convertido realmente en diferencia, bifurcación de las bifurcaciones, como en los cuentos de Borges, donde todos los posibles coexisten.

Retomemos los ejemplos citados anteriormente: las clases ya no logran contener la multiplicidad, de la misma manera que la heterosexualidad ya no regula a los miles de sexos. El monstruo se despliega, aquí y ahora, como modalidad de subjetivación. Es así como se produce un cambio radical de las formas de organización del poder y de sus modalidades de ejercicio.

Para el poder, el problema ya no es encerrar el afuera y disciplinar las subjetividades cualesquiera (después de haberlas separado de lo virtual, de la creación). Dado que el afuera y la potencia de proliferación de la diferencia han roto el régimen del encierro, no hay otro modo de actuar sobre estas subjetividades que no sea modulándolas. Ya no hay que disciplinarlas en un espacio cerrado, sino modularlas en un espacio abierto. El control se superpone a la disciplina.

El tiempo del acontecimiento, de la invención, de la creación de posibles, ya no puede ser considerado como una excepción, sino como lo que hay que regular y capturar cotidianamente. El agenciamiento de la diferencia y de la repetición ya no puede ser neutralizado, sino que debe ser controlado como tal.

Esta nueva realidad se ha desplegado alrededor de los acontecimientos de 1968, incluso cuando había estado allí desde hacia tiempo y se había manifestado durante todo el siglo de maneras muy diversas (tanto en el arte como en los movimientos políticos y culturales).

Pero ¿qué es la modulación como modalidad de ejercicio del poder? ¿Cuáles son las fuerzas que la modulación controla y captura?

El concepto deleuziano de «modulación»[7] nos parece lleno de posibilidades heurísticas que querríamos interrogar. A diferencia de lo que existe en las sociedades disciplinarias,

7 Presentado en el «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», art. cit.

donde se pasa de manera lineal y progresiva de un «encierro» a otro (de la escuela al ejército, del ejército a la fábrica), Deleuze muestra que en las sociedades de control nunca se termina nada. Se pasa de la escuela a la empresa y de la empresa se vuelve a la escuela, etcétera.

Querríamos prolongar esta reflexión sociológica sobre la modulación como diagrama de la flexibilidad de la producción y de la subjetividad captando el nuevo concepto de vida y de vivo que implica esta modalidad de acción del poder. En principio, tenemos entonces que pasar por el poder que se ejerce sobre la vida (biopoder), a través del cual Foucault define las sociedades disciplinarias.

De las sociedades disciplinarias a las sociedades de control

Las sociedades disciplinarias están caracterizadas por el agenciamiento del poder disciplinario y del poder biopolítico. Sobre este punto, Foucault es absolutamente formal: las técnicas disciplinarias nacen a finales del siglo XVII y las técnicas biopolíticas cincuenta años más tarde, en la segunda mitad del siglo XVIII.

Pero, ¿qué es lo que Foucault entiende por biopoder? Es una modalidad de acción que, como las disciplinas, se dirigen a una multiplicidad cualquiera. Las técnicas disciplinarias transforman los cuerpos, mientras que las tecnologías biopolíticas se dirigen a una multiplicidad en tanto que constituye una masa global, investida de procesos de conjunto que son específicos de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad. Las técnicas disciplinarias sólo conocían el cuerpo y el individuo, mientras que el biopoder apunta a la población, al hombre en tanto especie y, finalmente, dice Foucault en uno de sus cursos, al hombre en tanto espíritu. La biopolítica «instala los cuerpos en el interior de los procesos biológicos de conjunto».

Si seguimos las descripciones de Foucault, podemos identificar fácilmente estas tecnologías con las políticas del Estado de Bienestar (*Welfare State*). El biopoder tiene como objeto la fecundidad de la especie (política de la familia, control de los nacimientos, etcétera) pero también la extensión,

la duración y la intensidad de las enfermedades dominantes dentro de una población (política de la salud). Con el desarrollo de la industrialización, aparecen nuevos terrenos de intervención: los accidentes de trabajo, los riesgos vinculados a la pérdida de un empleo (desempleo), a la vejez (jubilación), etcétera. Un último dominio de intervención citado por Foucault es el del ordenamiento del territorio: los efectos geográficos, climáticos, de gestión del agua, etcétera.

Según Foucault, el problema no fue inventar las instituciones de asistencia que en la mayor parte de los casos ya existían, sino instalar dispositivos diferentes y más eficaces que los garantizados fundamentalmente por la Iglesia hasta mediados del siglo XVII: seguros, ahorro individual y colectivo, seguridad social.

El biopoder tiene como objetivo la gestión de la vida, pero en el sentido en que busca reproducir las condiciones de existencia de una población.

Tanto las técnicas disciplinarias como las técnicas biopolíticas conocen su mayor desarrollo después de la Segunda Guerra Mundial, con el taylorismo y el Estado de Bienestar. Este apogeo corresponde a un reajuste de los dispositivos de encierro y de gestión de la vida, bajo el impulso de nuevas fuerzas y nuevas relaciones de poder. Ahora bien, desde fines del siglo XIX, se gestan nuevas tecnologías de poder que no se parecen ni a las disciplinas ni al biopoder. ¿Cómo definir la singularidad de estas relaciones que Deleuze llama relaciones de control?

Tarde podría ubicarnos en la senda correcta. A fines del siglo XIX, en el momento en el que las sociedades de control comienzan a elaborar sus propias técnicas y sus propios dispositivos, Tarde explica que el «grupo social del futuro» no es ni la masa, ni la clase, ni la población, sino el «público» (o más bien los públicos). Por público, él entiende el público de los medios, el público de un diario: «El público es una masa dispersa donde la influencia de los espíritus de unos sobre otros se convierte en una acción a distancia».[8]

A finales del siglo XIX entramos en la era de los públicos, es decir, en una época donde el problema fundamental es el de mantener unidas a las subjetividades cualesquiera que

8 Gabriel Tarde, *L'Opinion et la foule*, PUF, 1989, p. 17.

actúan a distancia unas sobre otras en un espacio abierto. La subordinación del espacio al tiempo define un bloque espacio-temporal que se encarna, según Tarde, en las tecnologías de la velocidad, de la transmisión, del contagio y de la propagación a distancia. Mientras las técnicas disciplinarias se estructuran fundamentalmente en el espacio, las técnicas de control y de constitución de los públicos ponen en primer plano el tiempo y sus virtualidades. El público se constituye a través de su presencia en el tiempo.

Tarde capta en su nacimiento tres fenómenos que van a caracterizar a las sociedades de control y su despliegue masivo a partir de la segunda mitad del siglo XX: 1) la emergencia de la cooperación entre cerebros y su funcionamiento por flujos y por redes, *network* y *patchwork*; 2) el desarrollo de los dispositivos tecnológicos de acción a distancia de las mónadas: telégrafo, teléfono, cine, televisión, *net*; 3) los procesos de subjetivación y de sometimiento correspondientes: la formación de los públicos, es decir, la constitución del ser conjunto que tiene lugar en el tiempo.

Las sociedades de control engendran sus tecnologías y sus procesos de subjetivación, que son sensiblemente diferentes de las tecnologías y los procesos de subjetivación de las sociedades disciplinarias. No sólo la máquina de expresión (social y tecnológica) no puede ser remitida a la ideología, como querrían el marxismo y la economía política, sino que se convierte cada vez más en un lugar estratégico para el control del proceso de constitución del mundo social. Es en ella y por ella por lo que se efectúa la actualización del acontecimiento en las almas y su efectuación en el cuerpo.

La integración y la diferenciación de las nuevas fuerzas, de las nuevas relaciones de poder, se hacen gracias a nuevas instituciones (la opinión pública, la percepción colectiva y la inteligencia colectiva) y nuevas técnicas (de acción a distancia). En las sociedades de control, las relaciones de poder se expresan por la acción a distancia de un espíritu sobre otro espíritu, por la capacidad de los cerebros de afectar y de ser afectados, mediatizada y enriquecida por la tecnología: «Ocurre que los medios mecánicos destinados a llevar fuerte y lejos la acción sugestiva del portador (palabra, escritura, imprenta) no han cesado de progresar».[9]

9 *Les Transformations du pouvoir, op.cit.*, p. 58.

De este modo, las instituciones de las sociedades de control están caracterizadas por el empleo de las tecnologías de la acción a distancia, más que de las tecnologías mecánicas (sociedades de soberanía) o termodinámicas (sociedades disciplinarias).

Masas, clases y públicos

Si la cooperación entre cerebros se expresa en primer lugar bajo la forma de la opinión pública, es decir, como puesta en común de los juicios, después se desarrolla como creación y puesta en común de preceptos y de conceptos (percepción colectiva e inteligencia colectiva) gracias a las tecnologías de la televisión y de la *net*. La *net*, como veremos, integra y diferencia las diferentes metamorfosis de la opinión pública, la percepción y la inteligencia colectiva.

Pero consideremos un momento a los públicos y a lo que introducen de nuevo en la acción y el ser conjunto. El público es la forma de subjetivación que mejor expresa la plasticidad y la indiferencia funcional de la subjetividad cualquiera (mónada). Los individuos y los públicos no mantienen entre ellos una relación de pertenencia exclusiva y de identidad: si un individuo no puede pertenecer más que a una clase o a una masa a la vez, por el contrario puede pertenecer, y al mismo tiempo, a diferentes públicos (la multipertenencia en un lenguaje sociológico contemporáneo). El individuo de Tarde, que se encuentra a caballo entre diferentes mundos posibles, es como el artista que Platón quería excluir de su República. Es un hombre múltiple y mimético, pero dentro de la dinámica constitutiva y evolutiva de los públicos.

Los públicos son la expresión de subjetividades nuevas y de formas de socialización que eran ignoradas en las sociedades disciplinarias. En efecto, «la formación de un público supone una evolución mental y social mucho más avanzada que la formación de una masa o de una clase».[10]

Con los públicos, la sociedad se emparenta aún más con la metáfora privilegiada de Tarde: la del cerebro. En el público, la invención y la imitación se difunden de manera «casi

10 *L'Opinion et la foule, op.cit.*, pp. 38-39

instantánea, como la propagación de una onda en un medio perfectamente elástico» gracias a las tecnologías que hacen posible la acción a distancia de un espíritu sobre otro (reproducción casi fotográfica de un molde cerebral a través de la placa sensible de otro cerebro). Con el público «nos dirigimos hacia este extraño ideal» de sociabilidad donde los cerebros «se tocan en cada instante por múltiples comunicaciones»,[11] como es el caso hoy de la *net*.

La división de las sociedades en públicos se «superpone cada vez más, visible y eficazmente, a su división religiosa, económica, estética, política». No las reemplaza. En el «medio elástico» de la cooperación entre cerebros y de las relaciones intercerebrales, los públicos dibujan las fluctuaciones y las bifurcaciones, que desestructuran las segmentaciones rígidas y unívocas representadas por las clases y los grupos sociales: «Sustituyéndose o superponiéndose a los agrupamientos más viejos, los agrupamientos nuevos que llamamos públicos, siempre más extendidos y masivos, no sólo hacen que el reino de la moda reemplace al de la costumbre, o la innovación a la tradición; también reemplazan las divisiones netas y persistentes entre las múltiples variedades de asociaciones humanas con sus conflictos sin fin, por una segmentación completa y variable, de límites indistintos, en vía de perpetua renovación y de mutua penetración».[12]

De este modo, los procesos de segmentación social se hacen flexibles, se desterritorializan, como dice Deleuze. La dificultad para imaginar y aprehender estos nuevos procesos de subjetivación tras el estallido de las clases sociales está ligada seguramente, por un lado, a la dificultad que se tiene para captar las leyes de constitución y de variación de estas segmentaciones móviles y cambiantes que parecen no tener ningún fundamento objetivo y, por el otro, a la tradición teórica marxista que remite las modalidades de asociación de los públicos a la ideología.

En un relato de ciencia ficción concebido en 1879, terminado en 1884 y publicado por primera vez en 1896, Tarde nos da una síntesis eficaz del pasaje de las sociedades disciplinarias a

11 *Ibídem*, p. 399.

12 *Ibídem*, p. 70.

las sociedades de control: «Al régimen anárquico de codicias le ha sucedido el gobierno autocrático de la opinión, convertida en omnipotente».[13] Las funciones políticas y económicas de la opinión no pueden ser reconducidas a los mecanismos de explotación y de sometimiento específicos de las sociedades disciplinarias y del mercado (régimen anárquico de codicias).

El control de la opinión, del lenguaje, de los regímenes de signos, de la circulación de los saberes, del consumo, etcétera, remite a técnicas de poder inéditas que serán descritas, después de Tarde, por el trabajo de Bajtin en la Rusia soviética de la década de 1920 y por la filosofía de Deleuze y Guattari alrededor de 1968.

Bajtin nos muestra de qué modo la multiplicidad de los lenguajes, de las formas de enunciación, de las semióticas, en el seno del mundo precapitalista (plurilingüismo) es reprimida y subordinada a una lengua que, al imponerse como mayoritaria, se convierte en la codificación normativa de la expresión (monolingüismo).[14] Deleuze y Guattari describen las técnicas de constitución de la multiplicidad en «mayoría» que, al nivelar las diferencias, producen un modelo que sirve de patrón, cuyo prototipo en acción se puede ver en la construcción y con la medida de la audiencia televisiva o de la opinión a través de las encuestas.

El concepto de explotación, construido sobre la relación dialéctica capital / trabajo, es absolutamente inadecuado para captar estas técnicas de control semiótico de la expresión de la multiplicidad que han acompañado, y con frecuencia han anticipado, al advenimiento del capitalismo.

Las técnicas de sometimiento de las sociedades de control no han reemplazado a las de las sociedades disciplinarias, sino que se superponen a ellas y se hacen cada vez más invasivas, hasta constituir hoy, como veremos en los próximos capítulos, un presupuesto indispensable de la acumulación capitalista.

---

13 Gabriel Tarde, *Fragment d'histoire future*, Séguier, 2000 [ed. cast.: *Fragmento de historia futura*, Abraxas, 2001].

14 Analizaremos de manera más amplia el trabajo de Bajtin en el capítulo 4 de este libro.

Tanto la explotación como la acumulación del capital son simplemente imposibles sin la transformación de la multiplicidad lingüística en modelo mayoritario (monolingüismo), sin la imposición de un régimen de expresión monolingüe, sin la constitución de un poder semiótico del capital.

La vida y lo vivo

Si las tecnologías de acción a distancia, si las máquinas de expresión se convierten en los medios fundamentales de captura de la multiplicidad en un espacio abierto y si la opinión pública es su primera y nueva institución, ¿cuáles son las nuevas fuerzas que se manifiestan en estas relaciones de poder?

Únicamente después de haber definido estas fuerzas podremos volver a la noción de modulación. Para comprender todas las implicaciones contenidas en esta noción, debemos interrogar al concepto de vida y de vivo, porque son la vida y lo vivo los que, en última instancia, son los objetos de la modulación.

Las técnicas biopolíticas se dirigen a la vida, están dirigidas al ser vivo en tanto que pertenece a la especie humana. Apuntan a regular la vida alcanzada por la enfermedad, por el desempleo, la vejez, la muerte: la vida a la que remiten es la reproducción de una población. Las técnicas de control se dirigen también a la vida, pero en un sentido sensiblemente diferente. Hay que poner en juego otro concepto de vida (y de lo vivo) para comprender la potencia que intentan modular estas técnicas.

Para captarlo, debemos volver a Nietzsche, el verdadero inspirador de la teoría del poder de Foucault. Tanto Nietzsche como Tarde utilizan, con frecuencia a partir de las mismas lecturas, los resultados de la biología y de la fisiología de su época para criticar las teorías del sujeto. La biología molecular permite, al hablar de un cuerpo vivo y de su fisiología, poner en discusión la autonomía, la independencia y la unidad del yo de los filósofos. Nietzsche, como Tarde, descubre en la biología «molecular», en la multiplicidad de los seres infinitesimales que constituyen los cuerpos (todos queriendo, sintiendo y pensando), en sus relaciones y

en sus formas de organización política, un concepto de la subjetividad que se distingue del «yo» kantiano y de sus modalidades de actuar y de padecer.

Y es siempre a partir de la biología por la que Nietzsche puede afirmar que «lo vivo es el ser» y que «no hay otros seres». Pero, ¿qué definición más general de lo vivo se puede extraer de los estudios de biología molecular de la segunda mitad del siglo XIX? La memoria (potencia de actualización de lo virtual) es la propiedad irreductible que Nietzsche y Tarde, de manera diferente, colocan en el fundamento de su definición de lo vivo. Tanto Tarde como Nietzsche encuentran esta definición de lo vivo en los trabajos científicos de la época, y particularmente, en el *Essai de psychologie cellulaire* de Haeckel.

Para el biólogo alemán, todos los elementos infinitesimales de un cuerpo, todas las mónadas orgánicas tienen una memoria, en tanto que lo no-vivo carece de esta propiedad (o aptitud). Tarde interpreta su biología molecular a la luz de la teoría de la multiplicidad. Según él, Haeckel da «a la doctrina de la evolución una interpretación monadológica, leibniziana, que está entre las más notables».

Esta definición de lo vivo como memoria es una constante de la biología y de la fisiología. Lo vivo de la biología molecular contemporánea no se distingue en nada de la de Haeckel: «La esencia de lo vivo es una memoria, la preservación física del pasado en el presente. Al reproducirse, las formas de vida vinculan el pasado al presente y graban los mensajes para el futuro».[15]

Según Tarde, sin memoria, sin esta fuerza —una duración que conserva—, sin esta fecunda sucesión que contrae el antes en el después, no habría sensible, vida, tiempo, acumulación y por lo tanto no habría crecimiento. Para Bergson, primer «discípulo» de Tarde, sin esta duración el mundo estaría forzado a recomenzar de nuevo a cada instante. El mundo sería un presente que se repite indefinidamente, siempre igual a sí mismo. La propia materia no sería posible sin esta duración. La creación y la realización de lo sensible presuponen la actividad de la memoria y de la atención y su potencia de actualización y de repetición.

---

15 Lynn Margulis y Dorion Sagan, L'*Univers bactériel*, Seuil, 2002, p. 64 [ed. cast.: *Microcosmos*, Barcelona, Tusquets, 1995]

Toda sensación, al desarrollarse en el tiempo, requiere una fuerza que conserva lo que ya no está en lo que es; una duración que conserva la muerte en lo vivo. Sin ella, todas las sensaciones se reducirían a una simple excitación. Las fuerzas movilizadas por la cooperación de los cerebros y capturadas por las nuevas instituciones (la opinión pública, etcétera) son entonces las de la memoria y de la atención. Esta última es definida como «esfuerzo intelectual» por Bergson y como «*conatus* del cerebro» por Tarde.

La filosofía de la diferencia es la primera en confrontarse con la nueva biología molecular y con los estudios sobre el cerebro. El trabajo de Bergson concierne a lo vivo no sólo porque se confronta directamente con la biología y la teoría de la evolución, sino también y sobre todo por sus trabajos sobre la memoria, el tiempo y sus modalidades de acción: lo virtual y lo actual.

La memoria, según Bergson, es la coexistencia de todos los recuerdos virtuales (el célebre cono invertido de *Matière et mémoire* está constituido por una infinidad de círculos que se abren al infinito hacia lo alto —lo virtual— y se cierran hacia lo bajo —lo actual). Rememorar algo no consiste en ir a buscar un recuerdo en la memoria como si se tratara de un cajón. Recordar algo —y toda la actividad del espíritu en general— es actualizar un virtual, y esta actualización es una creación, una individuación y no una simple reproducción. Este proceso es descrito por Bergson como «trabajo intelectual» y compromete primero, como en Tarde, la memoria y la atención.

> Así, sin atención, nada de sensación... Ahora bien, ¿qué es la atención? Se puede responder que es un esfuerzo con vistas a precisar una sensación naciente. Pero hay que tomar en cuenta que el esfuerzo, bajo su aspecto psicológico puro y haciendo abstracción de toda acción muscular concomitante, es un deseo.[16]

La memoria, la atención y las relaciones por las cuales se actualizan se convierten en fuerzas sociales y económicas que hace falta capturar para controlar y explotar el agenciamiento de la

16 Gabriel Tarde, *Essai et mélanges sociologiques*, A. Storck éd., 1895, p. 337.

diferencia y de la repetición. Al mantenerse fiel a esta tradición, Deleuze puede afirmar que en «una vida no hay más que virtuales».[17]

Se puede ahora volver al concepto de modulación. La captura, el control y la regulación de la acción a distancia de espíritu a espíritu se hace a través de la modulación de los flujos de deseos y de las creencias y de las fuerzas (la memoria y la atención) que los hacen circular en la cooperación entre cerebros.

La modulación, como modalidad de ejercicio del poder, siempre es una cuestión de los cuerpos, pero de ahora en adelante lo que está en juego es más bien su dimensión corporal. Las sociedades de control invisten la memoria espiritual, más que la memoria corporal (a la inversa de las sociedades disciplinarias). El hombre-espíritu, quien según Foucault no era objeto del biopoder sino en última instancia, pasa ahora a un primer plano.

La sociedad de control ejerce su poder gracias a las tecnologías de acción a distancia de la imagen, del sonido y de los datos, que funcionan como máquinas de modular, de cristalizar las ondas,[18] las vibraciones electromagnéticas (radio, televisión) o de modular y cristalizar los paquetes de bits (los ordenadores y las redes digitales). Estas ondas inorgánicas redoblan las ondas gracias a las cuales las mónadas actúan unas sobre otras.

Ya a finales del siglo XIX encontramos indicaciones en este sentido. Para Tarde, en efecto, en la acción a distancia la impresión de un espíritu sobre otro espíritu se conserva de dos maneras. Primero, toda impresión se conserva, se repite en la memoria. En segundo lugar, toda impresión expresada, «toda onda de alma, por así decirlo, se prolonga en ondulaciones infinitas, que evolucionan indefinidamente». Estas ondulaciones se manifiestan según ciertas regularidades y los dispositivos tecnológicos actúan interviniendo sobre estas regularidades.

Si la memoria y la atención son motores vivos que funcionan con energía a-orgánica, es decir con lo virtual, las tecnologías de acción a distancia son motores artificiales, memorias artificiales que se agencian con los primeros interfiriendo en el funcionamiento de la memoria.

---

17 Deleuze, «Immanence: une vie...», *Philosophie*, num. 47, Minuit, 1995.

18 Mauricio Lazzarato, *Videofilosofia*, Manifesto Libri, Roma, 1998.

Las máquinas de cristalizar o modular el tiempo son dispositivos capaces de intervenir en el acontecimiento, en la cooperación de los cerebros a través de la modulación de fuerzas que están comprometidas ahí y se convierten así en condiciones de todo proceso de constitución de la subjetividad cualquiera. Así, este proceso se emparenta con una armonización de las ondas, con una polifonía (para retomar la expresión de Bajtin).

Hay que distinguir entonces la vida —en tanto que memoria— de la vida en tanto que características biológicas de la especie humana (muerte, nacimiento, enfermedad, etcétera), es decir, distinguir el *bio* contenido en la categoría de biopoder del *bio* contenido en la memoria. Para no denominar cosas tan diferentes con la misma palabra, se podría definir, a falta de algo mejor, a las nuevas relaciones de poder que toman como objeto la memoria y su *conatus* (la atención) como noo-política.[19] La noo-política (el conjunto de las técnicas de control) se ejerce sobre el cerebro, implicando en principio la atención, para controlar la memoria y su potencia virtual. La modulación de la memoria sería entonces la función más importante de la noo-política.

Si las disciplinas moldeaban los cuerpos constituyendo hábitos principalmente en la memoria corporal, las sociedades de control modulan los cerebros y constituyen hábitos principalmente en la memoria espiritual.

Existe entonces un moldeado de los cuerpos, asegurado por las disciplinas (prisiones, escuela, fábrica, etcétera), la gestión de la vida organizada por el biopoder (Estado de Bienestar, políticas de la salud, etcétera), y la modulación de la memoria y de sus potencias virtuales regulada por la noo-política (redes hertzianas, audiovisuales, telemáticas y constitución de la opinión pública, de la percepción y de la inteligencia colectivas). Sociológicamente tendríamos esta secuencia: la clase obrera (como una de las modalidades del encierro), la población, los públicos.

El conjunto de estos dispositivos, y no sólo el último, constituye la sociedad de control.

---

19 Para captar este neologismo, no sólo hay que saber que *noos* (o *noûs*) designa en Aristóteles la parte más alta del alma, el intelecto, sino también que es el nombre de un proveedor de acceso a Internet.

Estos tres dispositivos diferentes de poder, nacidos en épocas diferentes y con finalidades heterogéneas, no se sustituyen entre sí, sino que se agencian unos con otros. Estados Unidos representa hoy el modelo más logrado de una sociedad de control que integra los tres dispositivos de poder. Los dispositivos disciplinarios de encierro han conocido allí un progreso extraordinario, particularmente en las prisiones. Los dos millones de prisioneros que pueblan las prisiones norteamericanas representan un porcentaje de la población global que ninguna sociedad disciplinaria ha podido alcanzar jamás. Los dispositivos biopolíticos de gestión de la vida no desaparecen, sino que, por el contrario, se extienden, transformándose profundamente: del *welfare* al *workfare*, del seguro contra los riesgos sociales (desempleo, jubilación, enfermedad) a la intervención en la vida de los individuos para forzarlos al empleo, al sometimiento del trabajo subordinado. Los nuevos dispositivos de la noo-política (los primeros datan de la segunda mitad del siglo XIX) han conocido un desarrollo sin precedentes gracias a la informática y a la telemática. La diferencia entre estos dispositivos reside en el grado de «desterritorialización», para hablar como Deleuze. Se puede afirmar que la noo-política dirige y organiza las demás relaciones de poder, porque actúa en el nivel más desterritorializado (la virtualidad de la acción entre cerebros). Sin embargo, a nivel mundial, asistimos a un desarrollo de las instituciones disciplinarias. La fábrica, por ejemplo, y el trabajo, tal y como lo han entendido Marx y los economistas, no están en retroceso, sino que están, por el contrario, en pleno desarrollo. La Organización Internacional de Trabajo (OIT) ha recordado que hay 246 millones de niños entre 5 y 17 años trabajando. Del mismo modo, en los países occidentales, el trabajo asalariado está en expansión en relación con la época del fordismo. Pero esto no impide que haya cambiado radicalmente el plano sobre el que se inscriben estos fenómenos. Al partir del paradigma del sujeto-trabajo, la impotencia para captar este cambio es todavía más manifiesta en el plano político que en el plano teórico.

El trabajo industrial ya no es el centro de la valorización capitalista, ni un modelo de subjetivación política y social válido para el conjunto de las fuerzas sociales, ni la fuerza exclusiva capaz de producir instituciones y politización en las sociedades de control. En los países occidentales, el trabajo

asalariado sigue siendo la forma dominante bajo la que el capitalismo explota la cooperación y el poder de invención de las subjetividades cualesquiera, pero ha estallado en una multiplicidad de actividades y de estatutos que se expresan por medio de subjetividades y expectativas que no pueden ser devueltas al concepto tradicional de clase.

Pero el problema es aún más radical. No se trata sólo de decir que el trabajo industrial ya no es el centro de la valorización capitalista. Una vez que hemos enumerado todas las formas nuevas de actividad, una vez que hemos afirmado que son los lenguajes, los afectos, los saberes y la vida los que se convierten en productivos, agenciados por el trabajo reproductivo, todavía no se comprende la dinámica que hace posible esta creación y su explotación: la dinámica de la diferencia y de la repetición. Lo que nos impide verla es el paradigma del sujeto-trabajo.

El movimiento obrero y las sociedades disciplinarias

Para completar las investigaciones de Foucault sobre las sociedades disciplinarias, habría que llevar a cabo estudios sobre la relación que éstas han mantenido con las instituciones del movimiento obrero. Nacidas y desarrolladas a principios del siglo XIX contra la lógica de las disciplinas, en el siglo XX se han convertido en mecanismos fundamentales de las prácticas de encierro. El siglo XX ha sido el teatro de una convergencia entre capitalismo y socialismo, en particular con las políticas de planificación, que representan el apogeo de las sociedades disciplinarias y el resultado de la lógica de la reproducción. La imprevisibilidad, la incertidumbre, la posibilidad de variación que supone el agenciamiento de la diferencia con la repetición, la subjetivación monstruosa que implica, fueron estrictamente codificadas y neutralizadas en los niveles económico y social. La «armonía preestablecida» se encarna durante la Guerra Fría en las políticas socialistas y las políticas capitalistas de planificación sin ninguna diferencia fundamental entre ellas.

Es inútil recordar que esta última es una idea socialista y leninista, retomada por Rathenau durante la República de Weimar, y que se convirtió en manía de todos los altos funcionarios de Estado después de la Segunda Guerra Mundial.

Si la planificación tiene una especificidad en relación con las sociedades disciplinarias de los siglos XVIII y XIX, es dentro del papel y la función que ha cumplido el trabajo: a la vez sustancia y medida de la planificación. El trabajo se ha revelado como el medio más eficaz de regulación del conjunto de la sociedad. En las fábricas, se disciplina a la nueva clase obrera (los obreros sociales), impidiendo que se manifieste como multiplicidad y como crítica del trabajo asalariado. Las instituciones sindicales y políticas del movimiento obrero lucharon, hasta la década de 1970 y hasta la de 1980 en Francia, contra la emergencia de los obreros sociales como nuevo sujeto político (que ya no se correspondía con la clase obrera tal y como la entendía Marx) y contra su rechazo del trabajo reproductivo.

En la sociedad planificada, el acceso de las mujeres, de los niños y de los viejos a los derechos sociales (*welfare*) pasaba por el salario del obrero: incluso la producción y la reproducción de la norma de la heterosexualidad pasaban por el trabajo. Las instituciones de planificación están completamente atravesadas y configuradas por la idea del trabajo que agencia de forma conjunta disciplina y biopoder, encierro y gestión de la vida, y realiza así los límites de la sociedad como «jaula de hierro», según la fórmula de Weber. El trabajo se convierte de este modo en la potencia constitucional de las nuevas repúblicas nacidas del derrumbe del fascismo (la República italiana, por ejemplo, está fundada sobre el trabajo, tal y como dice su constitución).

Entonces, ¿estaba equivocado Foucault y los marxistas tenían razón? ¿Es el trabajo el fundamento de todas las relaciones sociales y de todas las relaciones de poder? Para responder a estas preguntas, hay que señalar una diferencia fundamental entre las sociedades planificadas y las sociedades disciplinarias previas a la Primera Guerra Mundial. Con el advenimiento de la planificación y del fordismo, el trabajo ya no es la potencia ontológica «espontánea» de constitución del mundo de la que habla Marx. En el fordismo, la potencia del trabajo y su capacidad de regulación se sostienen en la lógica política que lo ha instituido como sustancia y medida de la sociedad. Si el trabajo aparece entonces como el suelo sobre el cual se edifican las relaciones sociales, no es porque constituya el mundo social, sino porque el compromiso social y político entre sindicatos, patrones y Estado se ha constituido alrededor de la idea de trabajo. La división

geopolítica del mundo se apoyó entonces en las dinámicas laborales que apuntaban a la reproducción, al control y la neutralización de todo agenciamiento de la diferencia y de la repetición, integrando las instituciones del movimiento obrero en la lógica de la reproducción del poder. Reproducción económica y reproducción política coincidieron así por mediación del trabajo. Se puede considerar al siglo XX como el teatro de la larga e irreversible crisis del trabajo y del sujeto en tanto potencias constitutivas de sí mismos y del mundo. Si el paradigma del sujeto / trabajo ha funcionado bien como sistema de regulación después de la Segunda Guerra Mundial, no ha sido sino a través de una sobredeterminación que era completamente política.

La aprehensión del proceso de constitución del mundo a través del concepto de praxis ha jugado, en la segunda mitad del siglo XX, un papel conservador o, en el mejor de los casos, un papel de regulador de las relaciones de poder. Si la teoría de Marx tuvo efectos revolucionarios en el ciclo de luchas que fue de las jornadas de 1848 a la Comuna de París, un siglo más tarde ha funcionado como un potente medio de integración.

Hoy muchos han olvidado este fragmento de historia tan poco glorioso del movimiento obrero. Exaltan a posteriori el fordismo y sus certezas, lo que constituye una mistificación, una ignorancia de la historia.

Los movimientos del '68 no se equivocaron al considerar como sus adversarios a todos los partidarios (socialistas o capitalistas) de la neutralización del agenciamiento de la diferencia y de la repetición. Los burócratas (socialistas o capitalistas) de la sociedad planificada fueron identificados como los guardianes de la jaula de hierro y de la imposición de los dualismos. Para seguir con los ejemplos que desarrollamos más arriba, 1968 ha sido el punto de ruptura y de fuga en relación con la lógica de clase y con la norma heterosexual.

Las instituciones del movimiento obrero han continuado viviendo en la lógica del compromiso político en la que el trabajo constituye una potencia reguladora, mucho tiempo después de que los capitalistas y el Estado lo hayan abandonado como medio de disciplinar la sociedad. El problema es que el movimiento obrero no tiene nada que poner en el lugar de la praxis. No ha llegado a imaginar un proceso de constitución del mundo y de sí mismo que no esté centrado en el trabajo.

La única alternativa que ha sabido imaginar es la del empleo. El paso del trabajo al empleo es otro triste capítulo de la decadencia del movimiento obrero. Si el trabajo se había convertido en la pieza maestra de las sociedades disciplinarias en la época de su agotamiento (fordismo), el empleo constituye una de las principales formas de regulación de las sociedades de control.

3. *Empresa y neomonadología*

En cada hombre existe una facultad creativa virtual. Esto no quiere decir que cada hombre sea un pintor o un escultor, sino que existe una creatividad latente en todos los dominios del trabajo humano... Todos los trabajos tienen una suerte de relación con el arte; y el arte ya no es un tipo aislado de actividad o de reunión, con personas capaces de hacer arte mientras las otras deben hacer un trabajo [...] Hablo de la creatividad en todas las actividades y en todas las formas de trabajo, no solamente en el arte, de una creatividad que libera al trabajo y lo eleva al rango de acto libre y revolucionario.

Joseph Beuys

Cuando llegamos a la humanidad, la naturaleza parece haberse desembarazado de otra de sus limitaciones. La actividad central de recepción y de expresión ha efectuado una inversión en la importancia de sus diferentes funcionamientos. La recepción conceptual de los posibles no realizados se convierte en un hecho mayor de la mentalidad humana. De esta manera es introducida una novedad exorbitante, a veces santificada, a veces maldita, y otras veces literalmente patentada y protegida por un derecho de autor. La definición de la humanidad, para los animales que pertenecen a esa especie, es que la actividad central se ha desarrollado del lado de la relación con la novedad...

Alfred North Whitehead

Para que un mensaje publicitario sea percibido, hace falta que el cerebro del telespectador esté disponible. Nuestras emisiones tienen la vocación de hacerlo disponible: es decir divertirlo, distraerlo entre dos mensajes. Lo que le vendemos a Coca-Cola es tiempo de cerebro humano disponible.

Patrick Le Lay, gerente general de la cadena francesa de televisión TF1.

Vamos a continuar con nuestro hilo conductor nomadológico para comprender el capitalismo contemporáneo. Si tal y como lo hemos establecido las instituciones no son la fuente de las relaciones de poder, sino que derivan de ellas, entonces no es de ellas de donde hay que partir para describir la cooperación entre cerebros. Pero este hábito de pensamiento está tan cristalizado y arraigado en nuestros espíritus que los que lo rechazan dan la impresión de ser almas «bienpensantes». Si además el trabajo no es lo que constituye el mundo, sino un medio de capturar la cooperación entre cerebros, no es del mismo ni de su explotación de donde hay que partir para comprender el capitalismo. Pero este hábito de pensamiento también está profundamente anclado en nuestros espíritus.

Apliquemos entonces nuestra neomonadología a la empresa y volvamos sobre algunos de sus enunciados fundamentales: la empresa no crea el objeto (la mercancía), sino el mundo donde el objeto existe. Tampoco crea el sujeto (trabajador y consumidor), sino el mundo donde el sujeto existe. En el capitalismo contemporáneo hay que distinguir en primer lugar la empresa de la fábrica. En 2001, Alcatel, importante multinacional francesa, anunció que se iba a separar de sus once fábricas. Este proyecto es ciertamente un caso límite, pero es muy coherente con lo que es hoy el capitalismo. En la gran mayoría de los casos, la función empresa y la función fábrica estaban integradas entre sí. Su posible separación podría ser emblemática de una profunda transformación en la producción capitalista.

¿Con qué se quedará esta multinacional bajo la noción de empresa una vez que se haya separado del trabajo de fabricación? Con todas las funciones, servicios y empleados que le permiten crear un mundo: los servicios de investigación y desarrollo, de marketing, de concepción, de comunicación, es decir, todas las fuerzas y los agenciamientos (o máquinas) de expresión.

La empresa que produce un servicio o una mercancía crea un mundo. En esta lógica, el servicio o el producto —de la misma manera que el consumidor y el productor— deben corresponder con este mundo. Este último debe estar incluido en las almas y los cuerpos de los trabajadores y los consumidores. La inclusión se hace con técnicas que no son exclusivamente disciplinarias. En el capitalismo contemporáneo la

empresa no existe fuera del productor y del consumidor que lo expresan. El mundo de la empresa, su objetividad, su realidad se confunden con las relaciones que la empresa, los trabajadores y los consumidores mantienen entre sí. La empresa intenta así construir la correspondencia, el lazo, el cruce entre mónadas (consumidor y trabajador) y mundo (la empresa). ¡Es exactamente el lugar que ocupaba Dios en la filosofía de Leibniz!

En las sociedades de control, la finalidad ya no es sustraer, como en las sociedades de soberanía, ni combinar y aumentar la potencia de las fuerzas, como en las sociedades disciplinarias. En las sociedades de control, el problema es efectuar mundos. La valorización capitalista está de ahora en adelante subordinada a esta condición.

Se podría decir, invirtiendo la definición marxiana: el capitalismo no es un modo de producción, sino una producción de modos y de mundos.[1] El capitalismo es una forma de manierismo.

La expresión y la efectuación de los mundos y las subjetividades incluidas en ellos, la creación y la realización de lo sensible (deseos, creencias, inteligencias) preceden a la construcción económica. La guerra económica que se juega a nivel planetario es de este modo y en varios sentidos una guerra estética.

La comunicación / consumo

Hay que partir de la comunicación, ya que de aquí en adelante la relación entre la oferta y la demanda se ha invertido: los clientes son los pivotes de la estrategia de empresa. Examinemos el crecimiento en importancia y el papel estratégico que juegan las máquinas de expresión (la opinión, la comunicación, el marketing) en el capitalismo contemporáneo.

Consumir no se reduce a comprar y «destruir» un servicio o un producto, como enseñan la economía política y su crítica, sino que significa en principio pertenecer a un

---

1 En el original *mo(n)des*: juego de palabras difícil de traducir entre *modes* (modos) y *mondes* (mundos) [*N. del T.*].

mundo, adherirse a un universo. ¿De qué mundo se trata? Basta con encender la radio y la televisión, pasear por la ciudad, comprar un semanario o un diario, para saber que el mundo está constituido por agenciamientos de enunciación, por regímenes de signos cuya expresión se llama publicidad y donde lo expresado constituye una solicitación, una petición que son, a su vez, una evaluación, un juicio, una creencia acerca del mundo, de sí mismos y de los demás. Lo expresado no es una evaluación ideológica, sino una incitación, una solicitación para adoptar una forma de vida, es decir, adoptar una manera de vestirse, una manera de tener un cuerpo, una manera de comer, una manera de comunicar, una manera de habitar, una manera de desplazarse, una manera de tener un género, una manera de hablar, etcétera.

La televisión se ha convertido en un flujo de publicidad regularmente entrecortado por películas, variedades y telediarios. La radio también es un flujo ininterrumpido de emisiones y de publicidad: cada vez se hace más difícil saber dónde comienzan y dónde acaban. Según Jean-Luc Godard, si en una publicación de prensa usted saca todas las páginas que contienen publicidad, ¡no queda más que editorial del jefe de redacción!

Desgraciadamente, hay que reconocer que Deleuze tenía razón al afirmar que la empresa tiene alma,[2] que el marketing se ha convertido en su centro estratégico y que los publicitarios son creativos. La empresa explota en su beneficio, desnaturalizándola y haciéndola depender de la lógica de la valorización capitalista, la dinámica del acontecimiento y el proceso de constitución de la diferencia y la repetición. En realidad, la empresa neutraliza el acontecimiento, reduce la creación de los posibles y su efectuación a la simple realización de un posible ya determinado bajo la forma de oposiciones binarias. Las sociedades de control se caracterizan por una desmultiplicación de la oferta de los «mundos» (de consumo, de información, de trabajo, de ocio, etcétera). Pero son mundos lisos, banales, formateados, ya que son los mundos de la mayoría, vacíos de toda singularidad. O sea, son mundos para nadie.

2 «Se nos enseña que las empresas tienen un alma, lo que es la noticia más terrorífica del mundo», Deleuze, en «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», *op. cit*.

Frente a estos mundos normalizados, nuestra «libertad» se ejerce, exclusivamente, eligiendo entre los posibles que otros han instituido y concebido. No tenemos derecho a participar en la construcción de los mundos, en la elaboración de los problemas y la invención de las soluciones, más que dentro de las alternativas ya establecidas. La definición de estas alternativas es un asunto de los especialistas (de la política, de la economía, de la ciudad, de la ciencia, etcétera) o de los «autores» (del arte, de la literatura, etcétera). Por esta razón tenemos la desagradable sensación de que una vez que todo es posible (dentro de las alternativas preestablecidas), nada es ya posible (la creación de algo nuevo). La impotencia y la molestia que sentimos en el capitalismo contemporáneo son creadas a través del desvío de la propia dinámica del acontecimiento.

El acontecimiento, para la empresa, se llama publicidad (o comunicación, o marketing). Incluso una industria tradicional como la del automóvil produce sólo los vehículos que ya ha vendido. Y venderlos significa en primer lugar construir un consumidor, una clientela, o dicho de otro modo, un público.

Las empresas invierten hasta el 40 por ciento de su facturación en marketing, publicidad, *styling*, *design*, etcétera (en la industria audiovisual norteamericana, el 50 por ciento del presupuesto de una película es invertido en su promoción y lanzamiento). Hoy, las inversiones en la máquina de expresión pueden superar ampliamente las inversiones en «trabajo» o en «medios de producción».

La publicidad, a la manera del acontecimiento, distribuye en principio las maneras de sentir para solicitar las maneras de vivir; expresa maneras de afectar y ser afectado en las almas para encarnarlas en los cuerpos. La empresa opera así transformaciones incorporales (las consignas de la publicidad), que no se dicen ni dejan de decirse en otro lugar que no sean los cuerpos. Las transformaciones incorporales producen (o querrían producir) en principio un cambio de sensibilidad, un cambio en nuestra manera de evaluar. Las transformaciones incorporales no tienen referente, porque son autorreferenciales. No hay necesidades previas ni necesidades que satisfagan la producción. Las transformaciones incorporales plantean al mismo tiempo, su objeto y las evaluaciones.

La publicidad constituye la dimensión espiritual del simulacro del acontecimiento que inventan la empresa y las agencias de publicidad, y que deben encarnarse en los cuerpos. La

dimensión material de este pseudo-acontecimiento se realiza cuando las maneras de vivir, de comer, de tener un cuerpo, de vestirse, de habitar, etcétera, se efectúan en los cuerpos: materialmente se vive entre las mercancías y los servicios que se compran, rodeados de muebles y objetos que se han adquirido, como «posibles», en medio de los flujos de información y comunicación en los que estamos sumergidos. Nos acostamos, nos activamos, hacemos esto y aquello, mientras estas expresiones continúan circulando («insisten») a través de los flujos hertzianos, las redes telemáticas, los diarios, etcétera. Duplican el mundo y nuestra existencia como un «posible» que es, en realidad, una orden, una palabra autoritaria que se expresa por medio de la seducción.

Incluso se podría llevar más lejos la utilización de la caja de herramientas de Tarde para explicar este proceso. ¿Bajo qué forma el marketing produce cambios de sensibilidad en el alma? ¿Qué tipo de subjetivación es movilizado por la publicidad?

La concepción de la publicidad, el encadenamiento y el ritmo de las imágenes, la banda sonora están construidos bajo el modo del «ritornelo» o del «remolino». Hay publicidades que resuenan en nosotros, como motivos, estribillos de música. Seguramente a usted le ha pasado que se sorprenda silbando canciones publicitarias. La distinción leibniziana entre «actualización» en las almas y «encarnación» en los cuerpos es muy importante, porque estos dos procesos no coinciden y pueden tener efectos absolutamente imprevisibles sobre la subjetividad de las mónadas.

Las redes de televisión desconocen las fronteras de las naciones, las clases, los estatus, los ingresos, etcétera. Sus imágenes son recibidas en los países no occidentales o en las capas más pobres de la población occidental que tienen un débil poder de compra o incluso ninguno. Las transformaciones incorporales actúan certeramente en el alma de los telespectadores creando una nueva sensibilidad: un posible existe efectivamente, incluso si no existe fuera de su expresión (las imágenes de la tele). Para que este posible tenga una cierta realidad, basta con que esté expresado por un signo.

Pero la encarnación en el cuerpo, la posibilidad de comprar, de vivir con su cuerpo en medio de servicios y mercancías que los signos expresan como mundos posibles no siguen siempre las modificaciones de los deseos (y para la

mayoría de la población mundial, ¡no las siguen en absoluto!), dando lugar a demoras, frustraciones, rechazos. Suely Rolnik, al observar estos fenómenos en Brasil, habla de dos figuras subjetivas que constituyen los dos extremos dentro de los cuales se articulan las modulaciones del alma y del cuerpo producidas por la lógica que acabamos de describir: el *glamour* de la «subjetividad de lujo» y la miseria de la «subjetividad desecho».[3]

Occidente está espantado por las nuevas subjetividades islámicas. Pero es el mismo quien ha contribuido a crear ese monstruo con sus técnicas más pacíficas y seductoras. No nos enfrentamos a los restos de sociedades tradicionales que haría falta seguir modernizando, sino a verdaderos *cyborgs* que agencian lo que hay de más antiguo con lo que hay de más moderno.

Los mundos de la publicidad son mundos cerrados y totalitarios, porque borran o excluyen otros mundos posibles, que están ya allí (los modos de vida no occidentales) o que podrían existir. Las empresas actúan en principio a través de las transformaciones incorporales que llegan primero y mucho más rápido que las transformaciones corporales. Las tres cuartas partes de la humanidad están excluidas de estas últimas, si bien tienen fácil acceso a las primeras (en primer lugar y sobre todo por medio de la televisión). El capitalismo contemporáneo no llega primero con las fábricas. Éstas llegan después, en caso de que lleguen. El capitalismo llega primero con las palabras, los signos, las imágenes. Y, hoy, estas máquinas de expresión no anteceden únicamente a las fábricas, sino también a las guerras.

* * * *

El simulacro publicitario de acontecimiento es un enfrentamiento e incluso un doble enfrentamiento: se enfrenta una vez al alma y otra vez al cuerpo. Este doble enfrentamiento puede dar lugar a un doble desfase, ya que los posibles planteados por la publicidad siempre pueden ser desviados y reabiertos bajo la modalidad de lo problemático.

---

3 Suely Rolnik, «L'effet Lula, politiques de la résistance», *Chimères*, num. 49, primavera de 2003.

La publicidad no es más que un mundo posible (incluso si está normalizado, formateado), un pliegue que envuelve virtualidades. La explicación de lo que está envuelto, el desarrollo del pliegue, puede producir efectos absolutamente heterogéneos, porque las mónadas son singularidades autónomas, independientes, virtuales. Otro mundo posible siempre está virtualmente ahí: la bifurcación de series divergentes atormenta al capitalismo contemporáneo. Mundos incomposibles se despliegan en el mismo mundo. Es por esta razón por la que el proceso de apropiación capitalista nunca está cerrado sobre sí mismo, sino que siempre es incierto, imprevisible, abierto. «Existir es diferir»: pero la diferenciación es todo momento incierta, imprevisible, arriesgada.

El capitalismo intenta controlar estos mundos siempre virtualmente posibles por medio de la variación y la modulación continua. Para decirlo de modo preciso, no produce ni sujeto ni objeto, sino sujetos y objetos en variación continua, gestionados por las tecnologías de la modulación, que están por su parte en variación continua.

En los países occidentales, el control no sólo pasa por la modulación de los cerebros, sino también por el moldeado de los cuerpos (prisiones, escuela, hospital) y la gestión de la vida (Estado de Bienestar). Sería darle un papel demasiado bueno al capitalismo si se pensara que todo pasa por la variación continua de los sujetos y los objetos, por la modulación de los cerebros, por la captura de la memoria y de la atención. La sociedad de control retoma los viejos dispositivos disciplinarios, integrándolos. En las sociedades no occidentales, donde las instituciones disciplinarias y el Estado de Bienestar son más débiles y menos desarrollados, este control implica directamente una lógica de guerra, incluso en tiempos de paz.

El cuerpo paradigmático en las sociedades de control no es ya el cuerpo encerrado del obrero, del loco, del enfermo, sino el cuerpo obeso (llenado por los mundos de la empresa) o anoréxico (que rechaza ese mismo mundo) que mira por televisión los cuerpos asesinados por el hambre, la violencia y la sed de la mayoría de la población mundial. El cuerpo paradigmático ya no es el cuerpo mudo forjado por las disciplinas, sino el cuerpo y el alma marcados y hablados por los signos, las palabras, las imágenes (los logos de

las empresas) que se inscriben en nosotros según el procedimiento por el que la máquina de *La colonia penitenciaria* de Kafka graba sus consignas en la propia piel de los condenados.

En la década de 1970, Pasolini describió de manera muy precisa cómo la televisión había cambiado el alma y el cuerpo de los italianos, cómo había sido el instrumento principal de una transformación antropológica que había alcanzado primero y sobre todo a los jóvenes. Utilizó prácticamente el mismo concepto que Tarde para expresar las modalidades de acción a distancia de la televisión: actúa más por el ejemplo que por la disciplina, por la imitación más que por la imposición. Es la conducta de las conductas, la acción sobre las acciones posibles.

Estas transformaciones incorporales, que corretean en nuestra cabeza como ritornelos, que circulan inmediatamente a nivel planetario, que entran en cada hogar, que constituyen la verdadera arma de destrucción masiva, de conquista, de captura, de aprehensión de los cerebros y de los cuerpos, son simplemente incomprensibles para la teoría marxista y para las teorías económicas.

Estamos aquí frente a un cambio de paradigma que no podemos captar a partir del trabajo, de la praxis. Por el contrario, esta última puede dar una imagen falsa de lo que es, hoy, la producción (el proceso constitutivo) pues el proceso que acabamos de describir es previo a toda organización del trabajo (y del no trabajo).

El trabajo y la producción de los posibles

El «posible» (un producto o un servicio) que vaya a expresar el «mundo» normalizado de la empresa no existe de antemano, sino que debe ser creado. El mundo, los trabajadores, los consumidores no preexisten al acontecimiento. Por el contrario, son engendrados por el acontecimiento.

A partir de esta afirmación de la neomonadología se debería poder reformular completamente la teoría del trabajo. Ya no se puede comprender la producción y el trabajo tomando como referencia el modelo de la fábrica de alfileres de Smith o las fábricas manchesterianas de Marx.

La economía capitalista contemporánea sigue al pie de la letra el ciclo de valorización que ha sido descrito por Tarde: la invención, en tanto creación de posibles y actualización de estos mismos en las almas (tanto de los consumidores como de los trabajadores), es la verdadera producción, mientras que lo que Marx y los economistas llaman producción es, en realidad, reproducción.

Vamos a utilizar las investigaciones del sociólogo Philippe Zarifian para ver cómo la cooperación neomonadológica, la actividad de creación y de efectuación de las subjetividades cualesquiera, es apropiada y dirigida por la empresa contemporánea.

Capturar la actividad de creación es capturar el acontecimiento. Ahora bien, hay que ver que incluso en las fábricas, una de las cunas de las técnicas disciplinarias, la organización del trabajo está ahora investida por la lógica del acontecimiento, por el agenciamiento de la diferencia y de la repetición. Se trata de un cambio radical.

Las disciplinas se encarnan en una tradición de pensamiento y un conjunto de prácticas que consideran «los acontecimientos como negativos: no deberían producirse, todo debería desenvolverse conforme a lo que ha sido previsto y planificado, responder a la normalización del trabajo».[4] La visión disciplinaria de la organización del trabajo es anti-acontecimiento, anti-inventiva, porque debe subordinar el acontecimiento y la invención a la reproducción. Pero la actividad de la empresa en relación directa con los clientes no está dirigida exclusivamente por la previsión y la planificación. La inestabilidad, la incertidumbre, la necesidad de afrontar los cambios que se producen, penetran con profundidad en la organización del trabajo. El trabajo se convierte en un conjunto de acontecimientos, «de cosas que ocurren de manera no previsible, en exceso en relación con la situación considerada como normal».[5]

La respuesta al crecimiento de lo imprevisible, de lo incierto, de los acontecimientos, está dada por la movilización de la atención individual y colectiva a lo que pasa, a lo que pasó y a lo que va a pasar, y significa invención, capacidad de agenciamiento,

---

4 Philippe Zarifian, *À quoi sert le travail?*, La Dispute, 2003, p. 95.

5 *Ibídem*.

de combinaciones, de hacer advenir. Acontecimientos e invenciones se distribuyen a lo largo del ciclo de producción (de la concepción del producto a la fabricación) y se agencian con las rutinas, los hábitos, las operaciones codificadas. Así, incluso la organización del trabajo depende literalmente de nociones de «diferencia y repetición».

En sus escritos más visionarios, Marx habla del trabajo no ya como una actividad directa de transformación de la materia, sino como actividad de control sobre la producción. Es justamente lo que sucede hoy pero, en el capitalismo contemporáneo, control significa atención a los acontecimientos. Trabajar es estar atento a los acontecimientos, ya se produzcan en el mercado, en la clientela o en el taller: es poner en marcha una capacidad de actuar, de anticipar, de estar a la altura de los acontecimientos. Esto implica saber aprender de la incertidumbre y de las mutaciones, devenir activos frente a la inestabilidad y hacerlo de manera conjunta en las gestiones «comunicacionales».

Resumiendo el pensamiento de Zarifian sobre la organización del trabajo en las empresas, se podría decir que se ha pasado de la operación a la acción y del trabajo en equipo a la actividad en red.

El capital-clientela

Según Zarifian, la lucha competitiva entre las empresas tiene por objetivo la captación de una clientela, o dicho de otro modo, la constitución de un capital-clientela gestionado de manera monopolista. El mercado, tal como lo entiende la economía política, no existe: lo que se llama mercado, es de hecho la constitución / captación de clientelas. Dos elementos son esenciales en esta estrategia: la fidelización de la clientela y la capacidad para renovar la oferta a través de la innovación. Captura y fidelización de la clientela significan ante todo captura de la atención y de la memoria, captura de los cerebros, constitución y captura de los deseos y de las creencias, constitución y captura de las redes: «El mercado desaparece, el público se afirma».[6]

6 Philippe Zarifian, «Contrôle des engagements et productivité sociale», en *Multitudes*, num. 17, *Exils*, junio de 2004.

Toda producción se convierte en producción de servicios, es decir, en transformación de «las condiciones de actividad y de las capacidades de acciones futuras de los clientes, los usuarios y los públicos»,[7] y apunta, en último término, a los «modos de vida». El servicio no satisface una demanda previa, sino que debe anticiparla o, más bien, hacerla advenir. Esta anticipación se realiza completamente en el campo de lo virtual, movilizando los recursos del lenguaje, la comunicación, los enunciados, las imágenes, etc. La anticipación de los servicios por lo virtual y por los signos ofrece la ventaja de que, por un lado, se pueda utilizar todas las propiedades del lenguaje, abriendo así la exploración de varios posibles y de que, por otro, se pueda trabajar de manera comunicacional sobre el sentido.

La autonomía y la responsabilidad de la mónada-trabajador

Si esta concepción de la actividad como acontecimiento moviliza los conceptos de la filosofía de Deleuze y de Spinoza, Zarifian explota la monadología de Leibniz a través de la lectura de Tarde para pensar la subjetividad de los trabajadores y su cooperación en el capitalismo contemporáneo. Incluso en la empresa, la modulación de los espíritus (control de la memoria espiritual) se agencia con el modelado de los cuerpos (el adiestamiento de la memoria corporal que constituía lo esencial del taylorismo). La empresa no debe sólo crear un mundo para el consumidor sino también para el trabajador. Trabajar en una empresa contemporánea significa pertenecer, adherirse a su mundo, a sus deseos y sus creencias.

La monadología permite dar cuenta de estos objetivos de la empresa y de articular la tesis paradójica que Zarifian quiere desmontar: la actividad deviene conjuntamente más profundamente individual y más profundamente colectiva. Tal y como lo ha visto Tarde, gracias a Leibniz se puede salir de las aporías de la relación de lo individual y de lo colectivo y así, a la vez, de las del individualismo y del holismo,

---

7 Philippe Zarifian, *À quoi sert le travail?*, *op. cit.*, p. 47.

pues lo colectivo y lo social están incluidos en la individualidad de la mónada: «La relación del individuo con su actividad tiende a convertirse en una mónada, una totalidad en sí [...] Esta relación ya no es vista de buenas a primeras como parte, funcionalmente determinada, de la división orgánica del trabajo. Se convierte por sí mismaen relación global...»[8]

Como en Tarde, las mónadas están abiertas, y lo están dos veces en lugar de una: del interior al exterior y del exterior al interior. Zarifian toma el ejemplo de un asesor financiero que trabaja en la empresa nacional de correos. En su relación con el cliente, con el público, el trabajador debe dar pruebas de autonomía, de responsabilidad, de espíritu de iniciativa y de decisión para enfrentarse a la incertidumbre y a la imprevisibilidad de la relación. Pero no hay que creer que se trata sólo en la actividad de los «cuadros» hay responsabilidad frente al acontecimiento: Zarifian muestra que la actividad de los trabajadores menos cualificados, por ejemplo la de los agentes de *call-centers*, puede ser descrita de la misma manera.

En la empresa posfordista, la capacidad de enfrontarse a lo que ha pasado, a lo que pasa, a lo que va a pasar, no caracteriza sólo al trabajador independiente y autónomo, sino también al trabajador dependiente y subordinado. Se trata de las competencias de un número creciente de trabajadores, sin que se pueda distinguir entre trabajo asalariado, independiente o incluso desocupado.

La relación de la mónada —asesor financiero con un cliente— es una singularidad incluida en un universo: el de la acción comercial de la empresa. La mónada es una «apertura del interior» en el sentido de que condensa en ella las «apuestas que la engloban». El universo de la empresa «penetra a la mónada desde el interior, sin anular la singularidad. Por el contrario, este universo toma sentido y alcance en esta singularidad y sólo en ella».[9]

Se trata por supuesto de las apuestas definidas por la dirección, pero reabsorbidas, condensadas y reformadas en cada mónada, de un modo único cada vez».[10]

---

8 *Ibídem*, p. 62 y siguientes.

9 *Ibídem, p.* 64.

10 *Ibídem.*

Evidentemente no hay que tomar al pie de la letra todos los discursos que sostienen las empresas sobre la autonomía de sus empleados, pero estos discursos expresan de todos modos un cambio radical de las estrategias de las empresas y de la subjetividad de los trabajadores. En adelante, el trabajo se hace al precio de una cierta autonomía. Esto crea una situación de doble filo: afirmación de la autonomía, de la independencia, de la singularidad del trabajador (mónada) pero, al mismo tiempo, captura y pertenencia al mundo de la empresa, pues «este mundo es interno a la situación y al comportamiento del sujeto».[11]

Para explicar el control en las empresas contemporáneas, Zarifian utiliza la metáfora de la goma elástica. El trabajador no está encerrado en las cadenas del puesto del trabajo, sino que está atado por una goma a su empresa: «El asalariado puede, libremente, tirar de la goma elástica: no está encerrado, puede moverse, desplazarse a merced de sus iniciativas y de su *savoir-faire*, de sus facultades propias de juicio. Pero aquí es donde el elástico se estira: una fuerza periódica de aviso se ejerce sobre él. Debe rendir cuentas [...] La presión de la fecha, del resultado a alcanzar, reemplaza a la del control minuto a minuto de la operación elemental del trabajo. Pero sería falso pensar que este control se ejerce sólo de manera periódica. En realidad, es omnipresente. El asalariado debe pensar permanentemente en ello, y puede terminar por obsesionarlo día y noche».[12]

La situación no es ni mejor ni peor que en la división taylorista del trabajo, sino diferente. Hay que partir de esta diferencia para comprender la sujeción de los trabajadores a la empresa, pero también las posibilidades de resistencia.

La distinción entre actualización en las almas y encarnación en los cuerpos también vale en este caso. Las prácticas del *management* se enfrentan al carácter imprevisible del doble enfrentamiento, en el alma y en el cuerpo, que es propio del acontecimiento: y este doble enfrentamiento da lugar a desfases entre las subjetividades de los trabajadores y las estrategias de las empresas. Del mismo modo que en el caso

11 *Ibídem*, p. 65.

12 Philippe Zarifian, «Contrôle des engagements et productivité sociale», *op. cit.*

de los consumidores, este desfase puede ser tanto la ocasión de desvíos gozosos (lo que Bajtin llamaba «el destello carnavalesco» de la ironía) como la fuente de terribles derrumbes y repliegues subjetivos.

Las técnicas del control en la empresa no reemplazan las técnicas disciplinarias, sino que se agencian con ellas. Las proporciones respectivas de control y de disciplina a las que está sometido un trabajador dependen de su nivel jerárquico, de sus competencias y del tipo de producción en el que está inserto. Así, en las sociedades de control, diferentes técnicas de poder se superponen y se componen. Por un lado, en la empresa, los trabajadores están imbuidos en relaciones de control que se agregan a las relaciones disciplinarias que provienen de la fábrica. Por el otro, frente a la empresa, los consumidores están sujetos a relaciones de poder que apuntan a construir un modelo mayoritario de comportamiento, de valores, de formas de vida, de sentido. Cada individuo, a la vez trabajador y consumidor, es comprendido así en relaciones de poder heterogéneas.

El mundo financiero y las máquinas de expresión

Las máquinas de expresión, que constituyen lo sensible (deseos y creencias) y la opinión pública no actúan únicamente dentro de la empresa, sino también en el mundo financiero. El proceso que hemos visto en la publicidad es de la misma naturaleza que el que actúa en la fijación de las cotizaciones de la Bolsa.

La moneda es una potencia de elección, de evaluación y de dirección de las inversiones. Pero la evaluación financiera es el producto de una lógica de opinión, y no de mecanismos objetivos e impersonales del mercado. Esto es lo que nos confirman los últimos trabajos de sobre la moneda de la escuela de la regulación. La evaluación y las elecciones financieras dependen de la capacidad de hacer emerger las creencias compartidas (públicos) allí donde no existen más que maneras diferentes y heterogéneas de encarar el futuro.

Para explicar el funcionamiento de la opinión pública no nos referiremos a las teorías de la escuela de la regulación, sino al punto de vista de Gabriel Tarde que desde finales del

siglo XIX había descrito las Bolsas como laboratorios de psicología social. La cotización en la Bolsa presupone la transformación de los juicios individuales en juicios colectivos. Según Tarde, la determinación de un valor y de una evaluación se hace a través de la opinión, cuyos factores de evolución más importantes son la prensa y la conversación.[13]

Como toda cantidad social, la opinión debe ser comprendida como interacción y apropiación de cerebros (de las mónadas) que se relacionan entre sí según las relaciones de «conductores a conducidos». La opinión nunca es un simple procedimiento, un mecanismo impersonal, un juego de espejos sistemático, como querrían los economistas de la escuela de la regulación. Se dice opinión, pero en realidad siempre hay al menos dos opiniones, es decir que siempre hay fuerzas, mónadas que concuerdan o se oponen según relaciones unilaterales o recíprocas.

> ¿Pero cómo la opinión común se convirtió en tal cosa? No espontáneamente, vista la diversidad de gente y la complejidad de las cuestiones. Hubo una sugestión por parte de los inspiradores que, en todas las épocas, construyen la opinión al expresarla; y hubo imposición por parte de déspotas militares o civiles que, al violentar la opinión, la arrastraron. Rectifiquemos, entonces: el verdadero gobierno es la opinión del grupo de los conductores o del grupo de los terroristas militares o civiles.[14]

Los economistas de la escuela de la regulación reconocen la acción de las relaciones intercerebrales en la determinación de los valores bursátiles, pero otorgan a la opinión una dimensión aplacadora, reguladora, mutilándola de la pasión del tener.

---

13 «Lo que dice Saint-Beuve acerca del genio, que 'el genio es un rey que crea su pueblo', es sobre todo cierto acerca del periodista de los grandes medios. ¡Cuántos publicistas se pueden ver que crean a su público! En realidad, para que Édouard Drumont suscitara el antisemitismo, hizo falta que su intento de agitación respondiera a un cierto estado espiritual diseminado entre la población; pero, en la medida en que no se elevara una voz que prestara una expresión común a este estado de espíritu, este estado permanecía puramente individual, poco intenso, todavía menos contagioso, inconsciente de sí mismo. Lo que lo ha expresado lo ha creado como fuerza colectiva, fáctica, o sea, real de todos modos», Tarde, *L'Opinion et la foule, op.cit.*, pp. 40-41.

14 Gabriel Tarde, *Les Transformations du pouvoir, op.cit.*, p. 58.

Mirando las cosas de arriba abajo, dice Tarde, se podría imaginar que en los precios y las cotizaciones de la Bolsa se percibe el efecto de la limitación de una autoridad exterior e impersonal o espontánea (el mercado) que se impone a los individuos. «Pero, en realidad, cuando se entra en el detalle preciso y explicativo, se ve que no hay precio que no haya sido fijado por algunas voluntades dominantes que se adueñaron del mercado [...] En la Bolsa, basta una elite de personas que suben y bajan las cotizaciones para decidir la suerte de un valor. El precio del trigo, cotizado en la Bolsa de Londres o de Nueva York, es el resultado del conflicto entre dos ejércitos de especuladores que negocian al alza y a la baja, dirigidos por jefes conocidos y desigualmente influyentes, que hacen la ley para el mundo entero».[15]

En las plazas bursátiles el mercado incluso no existe o, más bien, se identifica con la captura o la constitución de un público y de una clientela.

La potencia de actuar sobre la opinión aumenta a medida que la sociedad se dota de nuevas tecnologías relacionales y se desarrollan las máquinas de expresión: «Parece que [esta potencia] creciera con los medios de acción, prensa, telégrafo, teléfono, que el progreso de la civilización presta a los individuos influyentes».[16]

¿Pero por qué el mundo financiero tiene hoy semejante poder de elección, de evaluación y de decisión sobre la economía, dictando su ley a la industria e invirtiendo la relación entre industria y mundo financiero que era característica de las sociedades disciplinarias? Se da que la moneda es la existencia, de una manera semejante al lenguaje, de lo «posible en tanto que tal». Por esta característica puede, de forma más fácil que la economía real, controlar y capturar el agenciamiento de la diferencia y de la repetición y conectarse con su motor: lo virtual.

En las sociedades de control, la moneda representa la colonización de la potencia de lo virtual por parte de los capitalistas. Tarde también nos es útil aquí, ya que afirma que la moneda es en primer término una fuerza en el sentido de que es una

15 Gabriel Tarde, *Psychologie économique, op.cit, tomo II*, pp. 32-33.

16 *Ibídem*.

«posibilidad, una virtualidad infinita» que tiende a su actualización. Si la economía política se asemeja a una física social, no es únicamente en razón de la posibilidad de cuantificar sus actividades y sus productos, sino sobre todo en razón del intercambio entre lo virtual y lo actual que la moneda hace posible. Igual que los fenómenos son una conversión continua de la energía potencial en energía actual, los fenómenos económicos son un intercambio perpetuo entre la moneda y la riqueza concreta. Cuando la riqueza se expresa en moneda, la fuerza de actuar se virtualiza y se desmultiplica. La diferencia entre el poder de actuar de la riqueza material y el poder de actuar de la moneda corresponde a la que existe «entre lo actual y lo virtual, diría, de lo finito al infinito».[17]

La empresa y la cooperación entre cerebros

Con el advenimiento de la cooperación entre cerebros, no basta con decir que el trabajo se convierte en trabajo afectivo, lingüístico o virtuoso, ya que es la propia configuración de la acumulación y de la explotación capitalista lo que se modifica radicalmente. La economía capitalista ya no se estructura a través de la secuencia temporal producción, mercado, consumo, tal y como nos lo enseñan los economistas y los marxistas.

Tomemos el ejemplo de la primera capitalización bursátil del mundo, Microsoft (lo mismo vale, con diferentes grados de intensidad, para la «producción» cultural, artística o mediática y también, como hemos visto con Zarifian, para la propia producción industrial y en particular para la industria farmacéutica).

La economía política y el marxismo nos cuentan el proceso de valorización del capital de la siguiente manera: Microsoft es una empresa que emplea «trabajadores» (ingenieros informáticos) que venden su fuerza de trabajo (su conocimiento de la programación informática) para realizar un producto o un servicio (el software) que después es

---

17 *Ibídem*, p. 311.

vendido a los clientes en el mercado. Microsoft obtiene una plusvalía explotando a los trabajadores, luego entra en competencia con otras empresas y esta competencia desemboca en un monopolio.

Partiendo de la neomonadología, podemos producir un relato diferente. Microsoft no se relaciona en principio con un mercado y con «trabajadores» sino, a través de estos últimos, con la cooperación entre cerebros. El relato debe partir de esta cooperación. Lo que está en primer término, lo que Microsoft captura, es la cooperación libre de los cerebros.

El relato comienza entonces fuera de la empresa, ya que la cooperación entre cerebros es ontológicamente anterior a su captura. En la cooperación entre cerebros se expresa una potencia de cocreación y de correalización que se afirma, en este dominio específico, como capacidad de creación y de realización de software (libre). Para existir, esta cooperación no necesita de la empresa y del capitalista, como en la economía descrita por Marx y Smith. Al contrario, depende, por derecho, del desarrollo y de la difusión de la ciencia, de los dispositivos tecnológicos y de las redes de comunicación, de los sistemas de formación y de salud, y del resto de los servicios que conciernen a la «población». La potencia de creación y de realización de la cooperación depende entonces de la disponibilidad y del acceso a «bienes públicos» o «colectivos» o «comunes» (la ciencia, el saber, Internet, la salud, etcétera).

Esta potencia se expresa según modalidades que son propias de la cooperación entre cerebros: la invención de software se hace siempre a través del agenciamiento de una multiplicidad de inteligencias, de un *savoir-faire*, de afectos que circulan en una red que es un agenciamiento heterogéneo de singularidades, de flujos y de agregados (como lo muestran las comunidades de creadores de software libre). La creación y la efectuación del software se expresa a través de una potencia de disyunción y de coordinación, tanto en la invención como en la efectuación (difusión), ya que ésta agencia una multiplicidad (los creadores) para crear un software, pero agencia una multiplicidad (los usuarios), para efectuarlo. Los dos procesos tienden además a confundirse.

La creación y la efectuación siempre son un soporte recíproco, abierto, imprevisible, infinito por derecho, ya que el «creador» y el «usuario» tienden a solaparse. Las dos funciones, radicalmente separadas en la economía política,

como en la valorización capitalista, son reversibles al nivel de la cooperación entre cerebros. La captura y el soporte recíproco convierten en «colaboradoras» a todas las mónadas, incluso si no todas expresan la misma potencia de creación y de agenciamiento.

La forma de la creación y de la efectuación de la cooperación entre cerebros es pública, ya que se hace bajo los ojos, los deseos y las creencias de todos. La dimensión pública de la cooperación debe estar garantizada y defendida por los derechos (el «copyleft», que protege el derecho de copiar, modificar y difundir) que reconocen a la vez la iniciativa individual, singular (el derecho moral de cada inventor) y la naturaleza pública de la actividad y de sus productos (todas las invenciones constituyen una «olla común», libre y disponible para todos).

¿Pero entonces cómo interviene Microsoft en este relato? Hasta aquí no hemos necesitado a la empresa para explicar la producción de software: el relato podría continuarse fuera de toda valorización capitalista. ¿Hace falta entonces volver al relato marxista y decir que Microsoft explota el trabajo de sus empleados? La explicación parece claramente insuficiente: los beneficios extraordinarios de Microsoft no sólo se hacen sobre la base de esta explotación, tal y como enseñan el marxismo y la economía política, sino que derivan de la constitución exitosa de una clientela y de un monopolio ejercido sobre esta última.

El «trabajo» de la empresa y de sus empleados consiste en la captura unilateral que apunta a transformar la multiplicidad de las «colaboradoras» (mónadas) en multiplicidad de «clientes». Sus empleados (no sólo los ingenieros, sino también el marketing, el trabajo de *lobbying* frente a los políticos para garantizar su monopolio, etcétera) operan como una interfaz con la cooperación entre cerebros: la acción de Microsoft consiste en neutralizar y desactivar la cocreación y la correalización de la multiplicidad. La potencia de agenciamiento, en lugar de estar distribuida de manera heterogénea en la cooperación, está concentrada en la empresa.

¿Cómo se realiza esta captura? La forma inmediatamente pública de la cooperación es negada por el secreto que rige la actividad en la empresa y el secreto que rige la difusión

del software (imposibilidad de acceder al código fuente). La neutralización y la captura de la potencia de cocreación y de correalización se fundan en la propiedad intelectual y no en la propiedad de los medios de producción, como en la cooperación de la fábrica.

Sin embargo, la «nueva economía», cuyo símbolo es Microsoft, tiene necesidad a la vez de la industria de reproducción que fabrica las máquinas sobre las cuales funcionan el software y la multiplicidad de servicios a la persona (formación, salud, etcétera). Se podría entonces creer que hace falta describir el conjunto de estas actividades según la lógica de la división internacional del trabajo: «Las piezas pequeñas y el material son productos de una industria mundializada cuyas fábricas se encuentran en las maquiladoras y las zonas industriales de México, de América Central, del sur de China, de Malasia, de las Filipinas, de Taiwán o de Corea». Se afirmaría de este modo que «la creatividad del trabajo inmaterial concentrado en el Norte global se apoya así en un zócalo de trabajo pauperizado en el Sur planetario».[18]

Pero en lugar de oponer inmaterial a material, preferimos volver a la proposición de Tarde y a sus implicaciones contemporáneas: la jerarquía de las funciones corporales y de las funciones intelectuales, del trabajo inmaterial y del trabajo reproductivo, del «cognitariado» y de los obreros, no explica la dinámica de la sociedad moderna, ya que en su conjunto es como ésta, se convierte en «un gran cerebro colectivo en el que los pequeños cerebros individuales son las células» [19]: los «pequeños cerebros» por medio de los cuales se constituye el «gran cerebro colectivo» comprende tanto a los ingenieros de Microsoft como a los obreros de la cadena de montaje de los productos digitales.

Sería torpe creer que la distinción entre invención y reproducción se delinea estrictamente según la división Norte-Sur, en la medida en que todas las actividades conllevan una parte de invención y una parte de reproducción. Entonces lo que hay que cambiar es el concepto de actividad.

18 Nick Dyer-Whiteford, «Sur la contestation du capitalisme cognitif: composition de classe de l'industrie des jeux vidéo et sur ordinateur», *Multitudes*, num. 10, Exils, 2002 [ed. cast.: «Sobre la contestación al capitalismo cognitivo. Composición de clase de la industria de los videojuegos y de los juegos de ordenador» en *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004].

19 Gabriel Tarde, *La Logique sociale, op. cit.*, p. 218.

La actividad, cualquiera que sea, ya no está subordinada a una lógica instrumental, sino a la lógica del acontecimiento (la función del conocimiento, por ejemplo, cambia de naturaleza en relación con la organización del trabajo fordista, donde constituía ya la «fuerza productiva más importante», según Marx). La naturaleza de la actividad de los pequeños cerebros en el interior del gran cerebro social no está tan definida por la inmaterialidad, por el intelecto, por lo cognitivo, como por la capacidad de comenzar algo nuevo, es decir, por la capacidad de construir problemas y de poner a prueba las respuestas a las preguntas suscitadas de este modo.

La actividad de cooperación de los cerebros no es ante todo y necesariamente especializada ni intelectual. La dinámica de la cooperación de los cerebros puede incluso ser bloqueada y capturada por algo que se presenta como «trabajo intelectual»: nada más alejado de la cooperación libre de los cerebros que la institución universitaria, con sus jerarquías, sus mecanismos de reproducción, sus barreras contra las bifurcaciones y las invenciones. De la misma manera, el movimiento de investigadores franceses del invierno y la primavera de 2004 no ha creado verdaderamente posibles, y se arriesga incluso a legitimar una nueva organización del saber jerárquico y selectivo mejor adaptada a los imperativos del «capitalismo cognitivo». A la inversa, los indios analfabetos de Chiapas se oponen a la colonización de sus formas de vida poniendo en marcha la dinámica de la cooperación de los cerebros: construyen una esfera de preguntas y de respuestas en la que intervienen una multiplicidad de sujetos que tienen, cada uno, su propia capacidad de invención y de imitación, poniendo en juego saberes heterogéneos (los saberes tradiciones de los propios indios y los saberes de «los universitarios», que llevan en la lucha la «tradición» de las formas de organización de los estudiantes mexicanos).

Como recuerda Tarde, la cooperación entre cerebros significa que cada individuo tiene su «pequeña invención consciente o inconsciente» que agrega a la memoria social y tiene también su «radio imitativo», más o menos extendido, «que basta para prolongar su hallazgo más allá de su existencia efímera e incorporada a la mónada».[20]

20 Gabriel Tarde, *Les Lois sociales, op.cit.*, p. 127.

Hay que estar encerrado en los límites de la categoría de trabajo para creer que la actividad de creación y de efectuación de los mundos puede ser reducida a una actividad cognitiva.

* * * *

La fuerza de cooperación del software libre debe menos a la naturaleza cognitiva de la actividad de sus «colaboradores» que a la capacidad de abrir el espacio-tiempo de la invención, donde la posición de los problemas y la creación de las soluciones se hacen independientemente de las lógicas de la empresa y del Estado, ya que implican una multiplicidad de sujetos. La invención de nuevas reglas de derecho (*copyleft*...), necesaria para el despliegue de la potencia de la cooperación, es en principio pensada como un instrumento de defensa de la creación de los posibles y de su efectuación contra toda voluntad de apropiación unilateral.

Por el contrario, Microsoft es la empresa que se arroga el derecho de definir los problemas y mantener el secreto de sus soluciones, para «mayor dicha de los clientes». La propiedad intelectual tiene así una función política, ya que determina quién tiene el derecho y el título de crear y quién tiene el deber y el título de reproducir. La propiedad intelectual separa a la multiplicidad de su capacidad de crear problemas e inventar soluciones. La empresa y la relación capital-trabajo impiden ver la dimensión social del acontecimiento que caracteriza la producción de la riqueza contemporánea, y determinan de este modo formas de explotación y sujeción inéditas.

El desempleo, la pobreza y la precariedad son los resultados directos de la acción de la empresa (y de las políticas de empleo) ya que la captura de la productividad social impone, en primer lugar, una jerarquización social que desconoce la naturaleza cooperativa y de acontecimiento de la producción. La empresa explota en primer término a la sociedad, jerarquizándola y constituyéndola en públicos y clientes, explotando la creación social de lo posible y su efectuación.

La respuesta a estas nuevas formas de explotación y de dominación requiere la movilización de los públicos / clientes, como lo han demostrado las luchas contra las patentes

de las industrias farmacéuticas. Las luchas salariales son relativamente impotentes contra la organización de las multinacionales contemporáneas, porque o bien las relaciones salariales están lejos de ser mayoritarias, como en el caso de Microsoft, o bien están masivamente concentradas fuera de la empresa (en las unidades de fabricación), como ocurre frecuentemente, por ejemplo, en las multinacionales farmacéuticas. Lo que no pueden los asalariados solos, quizás lo puedan los públicos / clientes. Esta potencia de los públicos no debe ser comprendida a partir de su capacidad de consumir, a partir de su poder de compra. Los públicos / clientes no actúan políticamente cuando se limitan a «elegir mejor» lo que consumen. La acción de los públicos puede y debe situarse en el plano de la definición de los problemas.

En los países occidentales, los enfermos del virus HIV, al salir de su asignación de simples consumidores, han impuesto sus saberes a los saberes de los médicos y han afirmado su presencia activa, su participación en la finalidad de la investigación y la elaboración de los protocolos de ensayos clínicos contra el monopolio de las empresas farmacéuticas.[21] En los países del Sur, la movilización se ha organizado haciendo valer, contra la arrogancia de los grandes laboratorios farmacéuticos, los derechos de esos países a producir en sus propias fábricas los medicamentos genéricos, su derecho a las importaciones paralelas[22] y a las licencias obligatorias.[23]

---

21 Para un desarrollo más amplio, me permito remitirme a Antonella Corsani y Mauricio Lazzarato, «Globalisation et propriété intelectuelle, la fuite par la liberté dans l'invention du logiciel libre», *Journal des anthropologues*, 2004, pp. 94-96.

22 El sistema de importaciones paralelas descansa en el principio jurídico de la «caducidad de los derechos», según la cual el poseedor X de una patente en un país no puede oponerse a que ese país importe el medicamento de otro país donde el medicamento es menos caro.

23 Las licencias obligatorias: los acuerdos prevén que los derechos de un poseedor de patentes pueden ser limitados, particularmente en casos de interés general (extrema urgencia, salud pública, etcétera) o de prácticas anticompetitivas. Sólo en estas condiciones, un Estado puede autorizar a una empresa local a producir un medicamento bajo patente sin pagar regalías.

Este conflicto, que está lejos de resolverse, es también la expresión de la nueva fractura Norte / Sur en la economía globalizada: en el mismo momento en que la actividad de las empresas capitalistas se polariza en la tríada del Norte y en las nuevas economías emergentes, el poder que ejerce el capital globalizado en los países del Sur no depende solamente del «intercambio ilegal» sino que también es, de manera inmediata, poder de decretar quién tiene acceso a los saberes, a la salud, quién tiene derecho a la vida, y todo esto por el estrechamiento de los dispositivos de la propiedad intelectual.[24]

Por lo tanto, en la cooperación entre cerebros (o de subjetividades cualquiera), lo que nos interesa no es tanto la naturaleza «inmaterial» como la forma ético-política de la actividad y sus modalidades de organización: como en los movimientos post-socialistas, las experiencias que hemos citado no se limitan a decir «no», sino que abren un espacio de invención (institucional, económico, comunicacional), que no es específico —anda muy lejos de ello—del trabajo cognitivo o inmaterial.

El concepto de «producción»

Para captar la «producción» en las sociedades de control no podemos partir de la empresa o de la fábrica, sino que debemos considerar la articulación de las relaciones de poder múltiples y heterogéneas (noo-política, biopolítica y disciplinas). Y no podemos, tampoco, aprehender a los «sujetos» de esta producción a partir del trabajo (sea este cognitivo o inmaterial). Debemos comprender en cada caso el agenciamiento de los públicos, de las poblaciones y de los trabajadores.

Los públicos, las poblaciones y los trabajadores son asignaciones políticas que dividen la cooperación entre cerebros al mismo tiempo que abrevan de ella. La multiplicidad de las

24 Como recuerda Zaki Laidï («La propriété intelectuelle à l'âge de l'économie du savoir», *Esprit*, noviembre de 2003, p. 128): «Estados Unidos ha recibido 38 mil millones de dólares por derechos de propiedad intelectual. A la inversa, un país como Corea ha tenido que gastar 15 mil millones de dólares para adquirir patentes, lo que muestra hasta que punto el acceso al saber se torna costoso para los países en desarrollo».

mónadas es desglosada en conjuntos jerarquizados y cada conjunto es asignado a una función finita y fija. La distribución de los papeles y de las funciones bebe de la «naturaleza» de sus fuerzas y de sus modalidades de acción. Cuando las mónadas son consideradas en las relaciones determinadas por un simulacro de acontecimiento o por la creación de los posibles dirigidos por las instituciones capitalistas, la producción explota las fuerzas de invención y de repetición y las potencias «psicológicas» de acción a distancia sobre los afectos de otras mónadas (que implican la memoria espiritual y la atención, *conatus* del cerebro); cuando las mónadas están aprisionadas en la ejecución de un trabajo reproductivo, estas mismas fuerzas son neutralizadas. La memoria y la atención no abren el espacio virtual de la invención: la atención es subordinada a la realización de una acción con un fin preciso y la memoria es un simple hábito, una repetición contraída en el cuerpo, de manera que la acción es asimilable a simples automatismos (el taylorismo es un buen ejemplo de esta captura y neutralización de las fuerzas «psicológicas»).

Pero, por derecho, se trata de las mismas mónadas que participan en la misma cooperación y todas ellas poseen, en diferentes grados, la potencia de invención y de repetición, la capacidad de afectar y de ser afectadas.

El trabajo (cognitivo o reproductivo) no contiene en sí la crítica de la «producción», ya que ésta agencia de manera indisoluble disciplinas, biopolítica y noo-política. Entramos en la lógica de las subjetividades cualesquiera, de las minorías y del devenir[25] y dejamos la lógica de los sujetos estratégicos (no hay ya centro, incluso en la «producción capitalista») que guían y recomponen, a través de alianzas, a los sujetos más débiles.

Podemos hablar de crítica o de acción política cada vez que vemos en acto una denegación de lo que existe, cada vez que se opera una sustracción, un rechazo de las relaciones posibles y de sus alternativas dicotómicas actualizadas (ocurra en las empresas, en la biopolítica o en la noo-política) y cada vez que, por este rechazo y esta sustracción, se abre el espacio constituyente de la creación de los posibles, el tiempo de la experimentación y la puesta a prueba. Experimentación que,

25 Para un desarrollo de este aspecto, cfr. con el capítulo 5.

partiendo de la especificidad de la situación, se abre hacia el afuera interrogando transversalmente el conjunto de las relaciones de poder.

Esto es lo que hemos visto en marcha, por ejemplo, en las luchas relacionadas con los medicamentos. El rechazo de las políticas de las multinacionales farmacéuticas plantea al mismo tiempo el problema de la investigación, de lo que se produce (por qué y para quién), de las políticas de salud pública, de los derechos de propiedad, etcétera; implican una multiplicidad de sujetos (los usuarios, los enfermos, las opiniones públicas, los trabajadores, las instituciones de regulación bioética, etcétera) y una multiplicidad de saberes cognitivos y no cognitivos.

La impotencia de la lógica del movimiento obrero se debe precisamente a la incapacidad de salir de la política sindical y de sus relaciones codificadas. Pero tampoco son los trabajadores cognitivos quienes tienen la capacidad y la posibilidad de manejar e hibridar esta multiplicidad de intereses y de saberes. No se trata de sustituir un sujeto estratégico (la clase obrera) por otro sujeto estratégico (el cognitariado), sino de pensar la actividad de una multiplicidad como potencia de creación y de efectuación de mundos.

Desde este punto de vista, las divisiones entre trabajo cognitivo y trabajo no cognitivo, entre productos materiales e inmateriales, pierden su sentido. Son las divisiones en las que estamos atrapados y a las que hay que sustraerse (se trata siempre de asignaciones del poder). La creación de los mundos posibles implica un trastorno de estas asignaciones que modelan otras funciones, otras actitudes, otras competencias y otras dinámicas.

Es evidente que cuando se pasa del concepto de «producción material» a la producción de mundos nos enfrentamos a la exigencia ya enunciada por Marx [26]: la necesidad de dotarse de otro método, de construir otro modo de exposición, radicalmente diferente del de la economía política, para

26 Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse), Éditions sociales, 1980*. [Última edición en castellano: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse 1857-1858), Volumen 1*, México, Siglo XXI, 2002].

poder hablar de la «producción». Para este Marx visionario, ya no es «el trabajo en su forma inmediata» lo que constituye el nuevo fundamento de la riqueza, sino el desarrollo de la ciencia, el progreso tecnológico y la «cooperación y la circulación social», en una palabra, el «desarrollo del individuo social»; de tal manera que «se desplome la producción basada sobre el valor de cambio».

En Marx, estas afirmaciones no pasan de ser meras evocaciones, pues no nos dice de qué modo se hace la ciencia y tampoco explica en qué consiste la cooperación y la circulación social.

Sólo sabemos que la cooperación fundada en el trabajo que el propio Marx describe en *El capital* se manifiesta como una «base miserable» para aprehender y medir la producción de la riqueza y sus «sujetos».

Quizás podemos contribuir a definir este nuevo concepto de «producción» (de creación de los mundos posibles) partiendo de la cooperación entre cerebros, enumerando las otras diferencias, en relación con lo que ya mencionamos, que la distinguen de la cooperación smithiana y que conciernen a sus modalidades de acción y de cooperación, sus «productos» y su medida.

Las modalidades de acción y de cooperación de la unión de cerebros

Ni la praxis y sus totalidades colectivas (como la clase, la ley del valor, el trabajo) ni el paradigma liberal (con su tríada: libertad individual, mercado y propiedad) pueden aprehender las condiciones de constitución de la cooperación entre cerebros. Por el contrario, la cooperación de la economía política contribuye a destruir la cocreación y la coefectuación de las subjetividades cualesquiera, ya que pretende organizarlas y medirlas a partir de esta «base miserable» que es el «trabajo».

¿Cuáles son las modalidades de acción y de cooperación de la unión de cerebros?

La dinámica de la cooperación entre cerebros está dada por el acontecimiento. Los valores no remiten a una esencia (el trabajo), sino que dependen, por el contrario, del acontecimiento.

Las acciones son entonces nuevos comienzos que se abren a lo imprevisible y a lo impredecible, tanto cuando crean algo nuevo como cuando lo efectúan.

Estas modalidades de acción son arriesgadas. Son, por lo tanto, frágiles y requieren de confianza como condición previa de la acción. La cocreación y la coefectuación implican la simpatía y la posesión recíproca también por otra razón: las mónadas son «colaboradoras», incluso si expresan potencias de acción diferentes.

Se relacionan unas con otras según dos modalidades: «1) la de beligerante a beligerante, o de rival a rival; 2) la de asistente a asistente, o de colaborador a colaborador».[27]

Las relaciones de rivalidad y de colaboración siempre están más o menos mezcladas, pero es por la simpatía, es decir, por la asistencia mutua y la colaboración, por la confianza, por la *philia*, por las que la creación tiene lugar. El ser conjunto de la cooperación debe ser un sentir conjunto, un «afectarse» conjunto. La amistad,[28] el sentimiento de fraternidad, de *pietas,*[29] son la expresión de la relación simpática que es necesario presuponer para explicar la constitución y la dinámica de la cooperación entre cerebros.

El *management* de las empresas contemporáneas, del mismo modo que las estrategias de constitución y de captura de los públicos, debe tener en cuenta el hecho de que la invención no se dirige, y que la confianza, la simpatía, el amor son los únicos factores propicios para la cocreación y la coefectuación de los mundos.

La simpatía, la confianza y la posesión recíproca son también presupuestos del proceso de constitución del mundo y de sí mismo, porque la diferencia es el motor de la cooperación.

---

27 Gabriel Tarde, «Darwinisme naturel et darwinisme social», *Revue philosophique*, tomo XVII, 1884, p. 612.

28 «La amistad, desgraciadamente, y también la sociedad, es un ‘círculo que se deforma al extenderse demasiado lejos’, y esta objeción grave motivó la resistencia de los conservadores de todos los tiempos a los deseos de las clases sometidas que aspiran a la igualdad. Pero hace falta que esta objeción caiga y que el círculo social se despliegue hasta los límites del género humano», Gabriel Tarde, *Les Lois de l'imitation*, París, Les Empêcheurs de penser en rond, 2001, p. 378.

29 *Ibídem*.

La diferencia actúa de modo distinto que la competencia de los egoísmos o la contradicción, que son los únicos principios evolutivos pensables a partir de la praxis y las teorías liberales. La diferencia despliega su potencia de creación y de constitución a través de la coproducción simpática, la confianza y la amistad, y no a través de la coordinación o la contradicción de los egoísmos.

Dos términos contrarios no pueden superar su contradicción si no es por la victoria definitiva de uno o de otro, mientras que dos términos diferentes pueden combinar su heterogeneidad por hibridación. La fecundidad de la lógica de acontecimiento de la invención resulta de la capacidad que posee para hacer encontrarse, coproducir y coadaptar fuerzas heterogéneas que no se oponen de acuerdo a la lógica de los contrarios. Al establecer un nuevo plan de inmanencia, las fuerzas coproducen una nueva modulación de sus relaciones, descubriendo una «vía todavía no abierta (*fata viam inveniunt*) que les permite utilizarse recíprocamente».

La subjetividad que se expresa en la cooperación entre cerebros no se relaciona con la actividad según las categorías de la praxis o del trabajo, sino según la lógica de la creación de los posibles y de su realización.

Hay que distinguir, en el seno de lo que los economistas y los marxistas llaman trabajo, la invención de la repetición, por un lado, y por otro la alegría y la tristeza, que se expresan en modalidades diferentes de acción. Estas distinciones son muy importantes para comprender los comportamientos subjetivos contemporáneos.

En cada actividad, sea material o inmaterial, la subjetividad cualquiera distingue la alegría, que se expresa en la invención y la cooperación, de la tristeza, que se expresa en el trabajo de repetición estandarizado. La dinámica del fenómeno económico no encuentra su explicación exclusivamente en la sed de enriquecimiento, ni en la evitación del dolor y la búsqueda del placer, sino más bien en el esfuerzo continuamente renovado de evitar la tristeza de la reproducción estandarizada y de aumentar la alegría de la invención, de reducir la necesidad del trabajo y de aumentar la libertad de la cooperación. El capitalismo debe enfrentarse a esta ontología de la invención y de la repetición, de la alegría y de la tristeza. El rompecabezas del capitalismo contemporáneo viene

del hecho de que está obligado a plegarse a estas condiciones sin poder asumirlas completamente, ya que su lógica no es la de la inmanencia y la de la *philia* que implica la cooperación entre cerebros.

Los productos de la cooperación entre cerebros: los bienes comunes

La cooperación entre cerebros, a diferencia de la cooperación de la fábrica smithiana o marxiana, produce bienes comunes: los conocimientos, los lenguajes, las ciencias, el arte, los servicios, la información, etc.

Distinguimos los bienes públicos o colectivos tal como los concibe la economía política de lo que nosotros llamamos los bienes comunes (por otra parte, ¿pueden llamarse todavía bienes?). Estos últimos, en efecto, no son sólo los bienes que pertenecen a todos —como el agua, el aire, la naturaleza, etcétera— , sino que son creados y realizados según las modalidades que Marcel Duchamp ha descrito para la creación artística: la obra de arte es a medias el resultado de la actividad del artista y a medias el resultado de la actividad del público (aquel que mira, lee, escucha).

Esta dinámica «artística», y no la del productor o del consumidor, es lo que está en marcha en la creación y en la realización de los bienes comunes.

Estos bienes, a diferencia de los bienes «tangibles, apropiables, intercambiables, consumibles» de la economía política son, por derecho, «inteligibles, inapropiables, imposibles de intercambiar y de consumir», como dice Tarde. Los bienes comunes, resultado de la cocreación y de la coefectuación de la cooperación de las subjetividades cualesquiera, son, por derecho, «gratuitos y tan indivisibles como infinitos». Inapropiable significa que un bien común (conocimiento, lenguaje, obra de arte, ciencia, etcétera), asimilado por el que lo adquiere, no se convierte por ello en su «propiedad exclusiva» y encuentra, incluso en su carácter compartido, su legitimidad.

Únicamente los bienes producidos por la relación capital-trabajo implican necesariamente una apropiación individual, ya que su consumo los destruye, lo que los vuelve

intransmisibles a cualquier otro. No pueden ser sino «míos o tuyos», y la tentativa de ponerlos en común fracasa sistemáticamente por el hecho mismo de la naturaleza del objeto.

Que un bien común sea imposible de intercambiar se desprende de su carácter indivisible e inapropiable. En el intercambio económico, cada uno saca su provecho, como nos enseña la economía política, pero alienando lo que se posee. En el «intercambio» de los bienes comunes (los conocimientos, por ejemplo), el que los transmite no los pierde, no se despoja de ellos al socializarlos. Por el contrario, su valor aumenta en el momento en que se organiza su difusión y su carácter compartido. No se puede intercambiar un bien común con otro bien común ya que, al no ser divisible, el bien común no conoce equivalente (es inconmensurable, fuera de medida).

Los bienes comunes ya no son tampoco consumibles según los criterios establecidos por la economía política. Únicamente el intercambio de bienes producidos en la fábrica de Marx y Smith conduce a satisfacer los deseos por el «consumo destructivo» de los productos intercambiados. Pero, «¿cómo se consumen las creencias al pensarlas y las obras de arte que se admiran al contemplaras?»[30] Todo consumo de un bien común puede entrar inmediatamente en la creación de un nuevo conocimiento o de una nueva obra de arte. El consumo no es destructor, sino que es creador de otros conocimientos y otras obras. La circulación se convierte en el momento fundamental del proceso de producción y de consumo.

Las reglas de producción, de circulación y de consumo de los bienes comunes no corresponden entonces con las de la cooperación en la fábrica y en su economía. El marxismo y la economía política entran en crisis porque la creación y la realización de los bienes comunes, que conservan en el capitalismo contemporáneo el lugar que ocupaba la producción material en el capitalismo industrial, ya no son explicables a través del concepto de cooperación productiva (los obreros organizados por los capitalistas).

30 Gabriel Tarde, *Psychologie économique, op. cit.*, tomo I, p. 88.

La relación capital / trabajo, como hemos visto con Microsoft, es el instrumento indispensable para reducir los bienes comunes a bienes privados, para convertir en una desconocida a la naturaleza social de la «producción», para transformar a los colaboradores en clientes, para imponer la lógica propia de la economía política a la cooperación entre cerebros (cuya acción es, por derecho, «indivisible e infinita»): la escasez.

Se impone una última acotación. Los bienes comunes son el resultado de una cooperación «pública» no estatal. Asistimos a la emergencia de una esfera de producción y de circulación de los saberes que no depende directamente y por derecho del Estado. La producción, la socialización y el reparto de estos bienes exceden la intervención de la «potencia pública», sin por ello ser privada. Es una novedad considerable, ya que deshace la oposición clásica entre privado y público.

Medida y fuera de medida

La cooperación entre cerebros se opone a la cooperación productiva de Marx y Smith al igual que la abundancia se opone a la escasez, lo inconmensurable a lo mensurable, lo fuera de medida a la medida.

Si la economía es la ciencia de la asignación óptima de los recursos escasos, y si hoy la escasez no es una condición natural sino un producto del derecho, parece necesario sentar las bases de una reflexión para pensar la riqueza a partir de la lógica de la abundancia propia de los bienes comunes.

La ambigüedad que lleva en sí el término inglés que distingue el software libre del software propietario —*free software*— puede ser un ángulo de aproximación a estas cuestiones, que superan ampliamente la cuestión de los software libres. El término inglés *free software* remite a dos conceptos diferentes: libertad y gratuidad. Las comunidades del software libre insisten en el hecho de que software libre se define ante todo por la libertad más que por la gratuidad. Porque hay software gratuito que no es libre. El acceso gratuito al «software propietario» acrecienta la dependencia del usuario frente a la gama de software propuesto por la firma

productora, mientras que el acceso, incluso bajo pago, al software libre produce las condiciones de su independencia. Un software libre pone al usuario en una situación potencial —porque exige un compromiso específico del usuario— de libertad y de independencia. El software propietario, incluso si se puede adquirir de forma gratuita, pone al usuario en un estado de dependencia y de pasividad.

Entonces la gratuidad no es lo que importa en primera instancia, sino las posibilidades que abre la libertad de acceder, de modificar y de difundir el código fuente y las mejoras al propio software: esta libertad abre la esfera de definición de los problemas.

Las modalidades de cooperación, de creación y de difusión de las comunidades del *free software* llevan en sí mismas prácticas que apuntan a la destrucción del cliente y a la creación de las condiciones de su devenir activo (¡se trata de una ética de la cooperación entre cerebros!). Constituyen de este modo una alternativa radical a las estrategias de las empresas que trabajan en la construcción del cliente, en la construcción de su dependencia y de su pasividad.

Si, desde el punto de vista de la actividad o de la pasividad, la distinción entre libertad y gratuidad es clara, ¿es compatible su separación —libertad sin gratuidad— con una economía de los bienes comunes?

La ciencia económica nos enseña que todo bien abundante que no tiene precio no es «económico». El precio es una medida de la escasez. Tratamos de demostrar que en ausencia de un régimen de propiedad, el conocimiento puede ser asimilado a un bien no escaso, porque es indivisible, imposible de intercambiar, no consumible, inconmensurable y por lo tanto que no sea rival de otros bienes; por lo tanto que, por derecho, escape a las reglas de la economía.

Nos parece entonces legítimo preguntarnos si la gratuidad no es en el fondo la forma adecuada de la producción, del intercambio y de la distribución en una economía de la abundancia. Que la riqueza sea gratuita no significa que no tenga coste, sino que los principios de medida y de reparto no pueden ser económicos (es decir, basados en la escasez).

Nos enfrentamos a dos concepciones diferentes de la riqueza que remiten a dos principios heterogéneos de medida y de reparto: la que se expresa en los bienes escasos y la que se expresa en

los bienes comunes (abundantes o inconmensurables).

El principio del *copyleft* se limita a defender la libre circulación de los bienes públicos y descarta la cuestión de la riqueza. Si bien crea localmente las condiciones para una economía de la abundancia, no dice nada acerca de la naturaleza, la medida y el reparto de la riqueza de los bienes comunes de los que a su vez organiza su libre circulación. Pero la propiedad intelectual es a la vez un dispositivo jurídico para controlar la creación y la circulación del saber y un modo de regulación del reparto de la riqueza que genera la creación y la difusión de una invención o de una obra.

Desde que el problema, escamoteado por las comunidades de lo libre, se plantea de nuevo, ya que la creación y la circulación de los saberes y la creación y la circulación de la riqueza tienden a coincidir, ¿cómo se califica la riqueza liberada por la producción de los bienes comunes? ¿Cuál puede ser la medida de un bien indivisible e inconmensurable? ¿Cómo calcular los costos de un bien común si, como hemos visto, las condiciones de su producción remiten a otros bienes comunes como la formación, la salud, la ciencia, Internet, etcétera? ¿Sobre qué bases se puede establecer la distribución de la riqueza, cuya producción depende a la vez de la cooperación y de la invención de una multiplicidad de productores y de usuarios?

Interrogar la nueva naturaleza de la riqueza es un acto político pues, como dice Marx, es «despojarla de su forma burguesa», es decir, reconocer que no está basada únicamente en el «trabajo productivo» (en el trabajo subordinado que produce el capital), sino también en la actividad cualquiera, en la acción libre; que implica no sólo la actividad, sino también la capacidad de sustraerse (el tiempo vacío, la ociosidad de Paul Lafargue); que presupone no sólo la subjetivación, sino también la acción de desubjetivación, la huida fuera de los roles y de las funciones dadas.

Las luchas sobre los bienes comunes

Luchar contra la captura de los bienes comunes no significa sólo denunciar la mundialización y la mercantilización, exigiendo que los bienes comunes no sean tomados en cuenta

en los acuerdos sobre el comercio mundial de servicios (AGCS). Esta política no ofrece todavía los incentivos que permitan actuar. No se trata de salvaguardar los servicios públicos tal y como están, es decir, pensados y organizados en función del compromiso fordista, sino de reinventarlos para que se conviertan en los basamentos de la cooperación entre cerebros.

Luchar contra la apropiación privada de los bienes comunes es hacer emerger las condiciones singulares y específicas de la cooperación libre de los cerebros. Es hacer advenir, a través de nuevos derechos y de una nueva concepción de la riqueza y de la distribución, el hecho de que las modalidades, las reglas, las subjetividades, los dispositivos tecnológicos de la creación y de la realización de los bienes comunes no son los mismos que los de la «producción» y del «consumo» de la producción industrial.

Las luchas contemporáneas hacen emerger lo que sólo existe virtualmente en la cooperación entre cerebros a través de los actos de resistencia y de creación. La lucha es así una singularización política de la cooperación que la sustrae a la captura del «capitalismo cognitivo».

Lo que era sólo virtual en la cooperación se convierte a través de la lucha en posible, pero es un posible que después hay que efectuar, reagenciando lo que existe según las modalidades y las finalidades que nacen dentro y por las propias prácticas de resistencia. Los sujetos, los contenidos de la acción, las formas del ser conjunto y del ser contra se constituyen a partir del acontecimiento de la lucha; no están dados previamente. Esta acción política es por su parte una nueva invención, una nueva individuación y no un simple reconocimiento o un simple desvelamiento de la nueva naturaleza de la cooperación.

La cooperación entre cerebros es un objeto que ya no está ahí más que bajo las formas de la explotación, de la dominación y del sometimiento, y que hace falta construir y expresar como apuesta política, no organizando las salidas políticas en el espacio político constituido, sino planteando nuevas preguntas y aportando nuevas respuestas. ¿Qué derechos, qué riqueza y qué reparto, qué formas de expresión del ser conjunto hacen falta para la cooperación de los cerebros, de las subjetividades cualesquiera?

En el proceso de construcción y de expresión de la cooperación, y no en la simple denuncia de la mercantilización, es donde hace falta inventar dispositivos concretos que permitan oponerse a la apropiación privada de la riqueza producida socialmente.

Las luchas de los profesores de la Educación nacional y de los empleados temporales del espectáculo de la primavera y el invierno de 2003, así como las luchas de los investigadores durante el invierno de 2004, no son sólo nuevas luchas salariales. No se constituyen únicamente a partir del vínculo de subordinación (salarial y jurídico) a un patrón privado o público (siguiendo la oposición clásica empleado / empleador), sino que interrogan la naturaleza de la creación y de la realización de los bienes comunes (la cultura, la educación y la investigación) y la función coproductiva de los públicos (alumnos, espectadores, enfermos, consumidores, etcétera) que participan en estas luchas. Plantean así el problema de los dispositivos institucionales y tecnológicos necesarios para la creación y la distribución de la riqueza (común), de su financiación y del derecho al acceso a esta nueva cooperación por parte de la subjetividad cualquiera. Y, de este modo, también cuestionan y critican los procesos de producción de la subjetividad que organizan las escuelas y la «producción cultural», mediática y artística.

El mayor obstáculo que encuentran las luchas contemporáneas es la voluntad de contenerlas en el marco de la relación capital / trabajo, la voluntad de encerrarlas en las formas de organización, reivindicación, movilización y militancia ya codificadas según los principios de la cooperación de la fábrica, de su concepto de trabajo, de riqueza, de división entre economía y sociedad, entre estructura y superestructura, etcétera. Cuando las luchas por los bienes comunes son reducidas a la forma codificada de la lucha empleador / empleado desaparece la posibilidad de plantear nuevos problemas y de inventar respuestas, ya que unas y otras se conocen de antemano. Los sindicatos y las organizaciones que hacen referencia a los contenidos y a las modalidades de acción del movimiento obrero denuncian la mercantilización y al mismo tiempo contribuyen a reproducir, en los hechos, el poder de la empresa sobre la cooperación entre cerebros.

Estas luchas sobre los bienes comunes son un acto político radical en la medida en que escapan a la codificación de la relación capital / trabajo y en que afirman y despliegan las posibilidades de la cooperación entre cerebros, que a la vez inventan y actualizan. La cooperación de las subjetividades para la creación de los mundos es de este modo la condición para dar un nuevo sentido y nuevos objetivos a las luchas, incluyendo aquellas que tuvieron lugar en las empresas y en las fábricas, ya que éstas están también bloqueadas por la lógica capital / trabajo.

Los movimientos posteriores al '68 hicieron emerger nuevos posibles, que cada nueva lucha interroga y enriquece al multiplicar los problemas y las respuestas.

Más que consignas, se trata de prácticas, de dispositivos, de aprendizajes colectivos, abiertos a lo imprevisible y a la impredictibilidad de su efectuación: hace falta inventar nuevas modalidades de la actividad sustrayéndose al vínculo de subordinación al empleo (privado o público), dándoles como fines la creación y la realización de los bienes comunes y no la valorización de la empresa. Esto implica disociar la remuneración del empleo, para un acceso de todos a temporalidades no sometidas, también ellas creadoras de riquezas y de procesos de subjetivación. Esto implica también apartarse de las instituciones del biopoder (*welfare*) y de su potencia de financiación que apuntan a reproducir el trabajo subordinado (*workfare*), para permitir que se financien los individuos (las subjetividades cualesquiera) y las infraestructuras que sirven para crear bienes comunes. Finalmente, implica construir las condiciones de neutralización de la división entre invención y reproducción, entre creadores y usuarios, entre expertos y no expertos, impuesta por los modos de gestión de la propiedad intelectual. Se trata entonces de integrar la multiplicidad de los sujetos que participan en el despliegue de la cooperación entre cerebros en un nuevo concepto de democracia que transforme a los clientes, a los usuarios, a los desempleados, etc., en actores políticos de una nueva esfera pública no estatal.

El capitalismo y los modos de vida innobles

Extraigamos algunas conclusiones generales. Las diferencias que hemos tratado de poner en evidencia entre las teorías del trabajo y la neomonadología son muy importantes cuando se trata de comprender el capitalismo contemporáneo.

En este estadio de desarrollo capitalista, el trabajo «productivo» (el que produce capital, según la definición marxiana) no es lo que es explotado, sino el agenciamiento de la diferencia con la repetición. El objeto de la apropiación capitalista es la creación de los mundos posibles y su efectuación.

Habría que retomar la categoría de trabajo de una forma más profunda, una categoría singularmente mutilada por los economistas y los socialistas, que la han considerado siempre como actividad subordinada, movilizada por el empresario. Habría que distinguir en el seno del trabajo la actividad de invención de la actividad de reproducción o, dicho de otro modo, la diferencia de la repetición. No se puede llegar a esto si no es partiendo de la «actividad libre» previa a su movilización por la empresa.

Las potencias creativas puestas en práctica en la actividad libre son por un lado incorporadas a las «mónadas» y por otro dependen de una serie de relaciones que desbordan ampliamente a la empresa y que no pueden ser singularizadas más que por la cooperación. La cooperación entre cerebros no es una coordinación de actividades especializadas: no remite en primer término al cognitariado o a los trabajadores inmateriales. Expresa la potencia de actuar de cualquiera: la movilización de la inteligencia (creencia) y del deseo (voluntad) por la atención.

Dicho de otro modo, en la cooperación de la «unión de cerebros», la invención no es la obra de los grandes hombres ni está representada exclusivamente por las grandes ideas, sino que es más bien el resultado de la colaboración y la coordinación de una multitud de agentes a la vez sociales e infinitesimales y de sus ideas «rara vez gloriosas, en general anónimas», «muchas veces presentes en hombres muy pequeños, e incluso en pequeñas ideas, en innovaciones infinitesimales aportadas por cada uno a la obra común».[31]

31 Gabriel Tarde, *Les Lois sociales*, *op. cit.*, p. 148.

El valor es producido por esta cooperación infinita e infinitesimal.

Tarde nos ha dejado algunas categorías para pensar la actividad de la subjetividad cualquiera que se expresa en la cooperación entre cerebros como «actividad libre», independiente y previa a su movilización por la empresa. La acción del autómata y la del genio dependen de las mismas fuerzas y encuentran su fundamento en la acción libre. Esta es la razón por la cual se puede pasar de una a la otra por variaciones infinitas e infinitesimales. Lo que está empeñado, en una como en la otra, es la memoria y su *conatus*: la atención. En la actividad del autómata, la atención está completamente absorbida en la realización de la actividad con un fin, y la memoria es más bien un hábito inscrito en el cuerpo. La subjetividad es entonces un automatismo, un centro de acción que recibe y transmite movimientos, ya que coincide con la memoria sensorio-motriz.

Por el contrario, en la actividad del genio, la atención ya no está cautiva de la acción de acuerdo a un fin y la memoria se intercala entre la acción y la reacción, creando un espacio de indeterminación y de elección, formando una «nube tranquila» de posibles. La subjetividad es siempre un centro de acción, pero tiene ahora la capacidad de intercalar un retraso, una duración entre la acción y la reacción con vistas a elaborar lo nuevo. La memoria ya no coincide con la memoria sensorio-motriz. No es un hábito, un automatismo, sino una memoria intelectual capaz de recibir la heterogeneidad y de inventar. Según Tarde, hay entonces que «separar con la mayor nitidez posible el trabajo de la invención».[32]

El trabajo, tal como lo aprehenden los economistas y los marxistas, es la captura de esta acción «libre» y debe ser comprendido en el interior de esta nueva rejilla de lectura, de esta nueva manera de evaluar las actividades. Únicamente cuando esta distinción esté establecida se podrá ver, tanto en el trabajo económico, como en el trabajo intelectual y el trabajo artístico, en qué proporciones están repartidas la creación y la imitación.

* * * *

32 Gabriel Tarde, *Psychologie économique, op. cit.*, tomo I, p. 226.

En la fórmula marxiana del «trabajo vivo», no sólo hay que criticar la ambigüedad del concepto de trabajo, sino también la debilidad del concepto de lo vivo, que es ajeno al concepto que encontramos en los biólogos: la memoria que conserva y crea lo sensible. En Marx la idea de «vivo» remite más bien a las facultades del sujeto definidas por la filosofía clásica alemana.

A diferencia del trabajo industrial, que actúa principalmente sobre las fuerzas físicas (o químicas), la acción de la memoria actúa principalmente sobre las «fuerzas psicológicas» (lo sensible) gracias a su capacidad de imprimir y recibir la impronta de los deseos y las creencias de los demás cerebros.

La actividad de la memoria se distingue del trabajo no sólo porque concierne a lo sensible, sino también porque agencia, de modo inseparable, la actividad diferencial (invención) y la actividad repetitiva, reproductiva (imitación) en tanto que potencias del tiempo. Posee a la vez la facultad de crear algo nuevo (una imagen, una sensación, una idea) y la facultad de reproducirla al infinito (es la «perpetua emisión de imágenes, sensaciones, ideas»).

La memoria no evoluciona y no se socializa según las modalidades de la objetivación de la actividad subjetiva, descritas por las diferentes teorías del trabajo. La memoria tiene la particularidad de poder exteriorizarse sin alienarse.

El agenciamiento entre memoria espiritual y memoria corporal hace siempre posible la apropiación privada de la exteriorización, pero hace más difícil el control de la actividad de creación que no se aliena. La empresa sólo puede apropiarse del producto de esta actividad, pero la actividad en sí misma y las relaciones de las que depende siguen ligadas a la persona y a la cooperación que las singularizan.

Un descubrimiento, o una invención, se encarna a la vez en nuestro interior, en nuestra memoria, «bajo la forma de un estereotipo mental o de un hábito adquirido, de una noción o de un talento —sea en un afuera, en un libro o en una máquina...».[33] La memoria puede operar una suerte de doble incorporación, interna y externa: la posibilidad de socializarse sin

33 *Ibídem*, p. 353.

alienarse está así en el fundamento de la creación de los bienes comunes —inapropiables, imposibles de intercambiar, inconsumibles— y de su economía.

Incluso si, como quiere Marx, partimos del elemento objetivo, es decir de la mercancía, siempre constatamos el agotamiento del paradigma del sujeto / trabajo, ya que la mercancía no es una cristalización del tiempo de trabajo del obrero sino, por un lado, una cristalización de acontecimientos, de invenciones, de conocimientos y, por el otro, una cristalización de la actividad repetitiva de una multiplicidad de subjetividades (y ella misma, en diversos grados, puede ser considerada como una serie de invenciones).

* * * *

En las sociedades de control, las alternativas abiertas son todavía más radicales y dramáticas que las que eran posibles en las sociedades disciplinarias. Primero, porque los mundos capitalistas nos abren posibilidades de vida innobles. Los diferentes estilos de vida, la proliferación de los mundos posibles son en realidad una variación de lo mismo; los modos de vida capitalistas producen una homogeneización y no una singularización de las individualidades. La creación de los posibles no está abierta a la imprevisibilidad del acontecimiento, sino que está codificada según las leyes de la valorización de los capitales; los modos de subjetivación no remiten al infinito de monstruosidades que oculta el alma humana, sino a la subjetivación del hombre blanco de las clases medias, expresada de modo caricaturesco y criminal por los neoconservadores de la actual administración norteamericana. El cañamazo de las modulaciones y de las variaciones de la sociedad de control es el hombre medio, la media de los deseos y de las creencias de la multiplicidad, es decir, un concepto «mayoritario» de la subjetividad.

Por lo demás, los modos de vida de Occidente (el *American way of life*) no pueden ser extendidos a las poblaciones de todo el planeta, so pena de la destrucción ecológica del mismo. El capitalismo ya no puede presentarse como universal, su potencia expansiva encuentra límites que conciernen justamente a sus modos de vida. Los occidentales ya

no pueden imponer, como los norteamericanos después de la Segunda Guerra Mundial, un Plan Marshall al mundo entero que sea una reproducción ampliada de sus estilos de vida. Toda generalización presupone una puesta en discusión radical de sus modos de vida. Si, como quiere el sanguinario presidente de Estados Unidos, no se toca el *American way of life*, no queda más que preparar y practicar la guerra infinita. Las comparaciones con el imperialismo romano son muchas veces tramposas, porque aquí no se prepara la guerra para la paz, sino para salvaguardar los modos de vida occidentales a expensas de todos los habitantes del planeta.

El capitalismo como producción de modos de vida, como captura de la proliferación de los mundos posibles, se revela como una potencia de antiproducción y de destrucción de la cooperación entre cerebros y de sus condiciones de existencia, incluyendo las condiciones biológicas.

Ante todo es destrucción de la potencia de creación y reproducción de las singularidades individuales y colectivas, ya que continúa midiendo el proceso de constitución de la diferencia y de la repetición a través del trabajo. Paro, precariedad, pobreza no pueden ser calificados por la falta de trabajo (de empleo). Paro, precariedad, pobreza son procedimientos de destrucción de la cooperación de la unión de cerebros, que se dirigen contra las condiciones subjetivas del proceso social de la diferencia y de la repetición. Lo que está en juego no es el empleo, sino la potencia virtual de creación de cualquiera, tanto del indio de las comunidades pobres de Chiapas como del profesor de las comunidades de investigadores de las ricas sociedades occidentales.

> Eliminar al genio es su preocupación manifiesta. Podríamos desinteresarnos si sólo el genio, en este grave problema, es quien está cuestionado; pero no es sólo el genio, es nuestra originalidad individual, nuestra genialidad individual, la de todos, cuya eficacia y cuya existencia misma están puestas en cuestión; porque todos, en algún lado, los más oscuros y los más célebres, todos inventamos, perfeccionamos, variamos, al mismo tiempo que imitamos, y no hay nadie entre nosotros que no deje su pliegue profundo e imperceptible, después de haber vivido, en su lengua, su religión, su ciencia, su arte.[34]

---

34 Gabriel Tarde, «La sociologie», en *Études de psychologie sociale*, 1898.

El paradigma del trabajo o del empleo legitima la apropiación (en gran parte gratuita) de la multiplicidad de las relaciones constitutivas de los mundos, sin distinción alguna entre trabajo y no trabajo, entre trabajo y vida; por otra parte, organiza y legitima una distribución de los ingresos que todavía está vinculada al ejercicio de un empleo, a la subordinación de la actividad a un patrón público o privado.

En este desfase entre la depredación de la riqueza producida por una heterogeneidad de subjetividades y de agenciamientos, como hemos visto más arriba, y su distribución regida por el trabajo o el empleo, es donde hay producción de plusvalía, y no sólo en la explotación del trabajo.

El problema no es afirmar el fin del trabajo ni, a la inversa, anunciar que todo el mundo debe trabajar, sino cambiar los principios de evaluación, cambiar la manera de concebir «el valor del valor», como quería el Nietzsche de *La genealogía de la moral* hace ya más de un siglo.

El capitalismo contemporáneo es igualmente destructor de la cooperación entre cerebros en el sentido en que transforma las actividades de creación de los cerebros en polución (para retomar la expresión de Félix Guattari).[35] La manera capitalista de actualizar los públicos, la percepción y la inteligencia colectiva tiene una función antiproductiva porque, al subordinar la constitución de los deseos y de las creencias a los imperativos de la valorización del capital y a sus formas de subjetivación, produce un empobrecimiento, un formateo de la subjetividad que nos ofrece un espectro de posibilidades que van del glamour de la «subjetividad de lujo» a la miseria de la «subjetividad desecho». Estas funciones de antiproducción manifiestan toda su potencia de polución de los cerebros porque tocan directamente a lo sensible, al sentido y a lo vivo, es decir, a la memoria.

35 Cf. con Félix Guattari, *Les Trois Écologies*, Galilée, 1989 [ed. cast.: *Las tres ecologías*, Valencia, Pretextos, 1990].

4. *Expresión* versus *comunicación*

El enunciado es un eslabón en la cadena del intercambio verbal. Tiene fronteras netas, pero en el interior de los límites de estas fronteras, el enunciado, parecido a la mónada de Leibniz, refleja el proceso verbal, los enunciados ajenos y sobre todo los eslabones anteriores.

Mijail Bajtin

Subjetivación, acontecimiento o cerebro, me parece que es un poco lo mismo.

Gilles Deleuze

Si el pueblo no ríe en la plaza pública, entonces «el pueblo se calla». Si un peligro amenaza a la nación, entonces el pueblo cumple con su deber y la salva, pero no toma en serio los eslogans de un Estado de clase, su heroísmo conserva un tono irónico hacia todo el pathos *de la verdad de Estado. Es por ello que la ideología de clase no puede nunca penetrar con su* pathos *y su carácter serio en lo más íntimo del alma popular; se enfrenta, en un cierto momento, con la barrera, imposible de superar, de la ironía y de la alegoría degradante, con la chispa carnavalesca de la imprecación alegre que destruye todo carácter serio.*

Mijail Bajtin

Las sociedades de control se caracterizan por la potencia y el poder de sus máquinas de expresión. La filosofía del acontecimiento nos permite instalarnos en el centro de este nuevo terreno de lucha, desestimado por las sociedades disciplinarias,

donde se enfrentan las lógicas y las prácticas de la expresión y de la creación con las lógicas y las prácticas de la comunicación y de la información: expresión *versus* comunicación.

La comunicación y la información actúan en el interior de la creación de posibles para reducir la relación de acontecimiento y sus bifurcaciones imprevisibles, sus aperturas problemáticas (que se expresan en los enunciados y en los signos) a una simple «transmisión de información», a un simple «intercambio comunicacional».

En las teorías de la comunicación y en las teorías de la información «las cosas están allí, ya listas —el objeto, los medios lingüísticos de su representación, el propio artista [y también el público, agreguemos] con su visión del mundo. En esto, con la ayuda de medios ya forjados, a la luz de una visión del mundo ya hecha, el artista [y el público] refleja un objeto ya hecho. Ahora bien, lo que pasa es que el objeto se edifica en el curso del proceso creativo, y el artista [y el público] también crea tanto su visión del mundo como sus medios de expresión».[1]

El proceso de actualización y de efectuación del acontecimiento debe ser normalizado y sometido a la lógica de la reproducción a través de la información y la comunicación. Se trata de neutralizar el acontecimiento, domesticarlo, de reducir lo imprevisible, lo desconocido de la relación acontecimiento (expresiva y de lenguaje) a lo previsible, lo conocido, el hábito de la comunicación. Reencontramos en el terreno de las máquinas de expresión la oposición entre el proceso constitutivo pensado a partir del acontecimiento y el proceso constitutivo pensado a partir del sujeto. Reencontramos también, en el dominio de los agenciamientos colectivos de enunciación, el problema de la filosofía de la diferencia: la producción de lo nuevo, el agenciamiento de la actualización diferencial y de su efectuación.

> El enunciado nunca es el simple reflejo o expresión de algo que preexiste fuera de él, dado y realizado. El enunciado siempre crea algo que, antes de él, no había sido creado nunca, algo nuevo y no reproducible, y algo que está siempre vinculado a un valor (a lo verdadero, al bien, a lo bello). Sin embargo, toda cosa creada se crea siempre a partir de una cosa ya dada.[2]

---

1 Mijail Bajtin, *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, 1984, p. 300.

2 *Ibídem*, p. 301.

Tomamos prestadas estas reflexiones de Mijail Bajtin quien, a su manera, hace de la multiplicidad y de sus modalidades de acción una apuesta política fundamental. Al mismo tiempo que construye, a diferencia de la lingüística y de la filosofía del lenguaje, una «ciencia de las singularidades», es decir, una teoría «para abordar una individualidad en absoluto reproducible como enunciado», muestra cómo el terreno de la expresión es el lugar de una lucha, de un enfrentamiento entre fuerzas sociales y políticas por las modalidades de constitución y de organización.

Esta lucha puede ser definida como lucha entre el plurilingüismo y el monolingüismo. Según Bajtin, la creación diferencial de los agenciamientos de enunciación está animada por fuerzas sociales y políticas que apuntan a la polifonía y la creación de nuevas posibilidades semánticas, en lo que él llama el plurilingüismo. Por el contrario, las prácticas de información y de la comunicación están constituidas por fuerzas que apuntan a la unificación, la centralización, la homogeneización, la destrucción de la multiplicidad y de la heterogeneidad de las palabras, de las lenguas, de las semióticas, en lo que él llama monolingüismo. Hay que entender entonces por monolingüismo y por plurilingüismo dos formar diferentes de pensar y de actuar sobre la expresión de una misma lengua o de un mismo régimen de signos.

¿Cómo se manifiestan las fuerzas que tienden al monolingüismo? A través de la producción de normas lingüísticas. Ahora bien, las «normas lingüísticas no son un imperativo abstracto»,[3] no son sólo represivas. Son fuerzas creativas de la vida del lenguaje, pero de un lenguaje unificado, que «trasciende el plurilingüismo». Crean, en el interior de una «lengua nacional multilingüe, el núcleo lingüístico duro y resistente del lenguaje literario oficialmente reconocido, o bien defienden ese lenguaje ya formado contra el impulso de un plurilingüismo creciente».[4]

Pero las fuerzas sociales que tienden al monolingüismo no son irreversibles ni están en juego de forma solitaria. Bajtin nos pide que prestemos atención a las fuerzas que casi

---

3 Mijail Bajtin, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 95. [ed. cast.: *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1991].

4 *Ibídem*.

toda la cultura filosófica y lingüística ignora —«la corriente de las fuerzas descentralizadas y centrífugas». Al instalarse en esta corriente se encuentran la resistencia, la huida y la creación. Dentro de esta corriente centrífuga se produce la constitución de la multiplicidad lingüística.

No hay que creer que existe una corriente creadora y una corriente represiva. Ambas son creadoras, pero una «busca ante todo la unidad en la variedad» y la otra busca «la variedad y la multiplicidad» en sí mismas.[5] La primera utiliza las máquinas de expresión (a través de la comunicación y de la información) en una lógica de reproducción y de unificación, mientras la segunda utiliza las máquinas de expresión para producir una «diferencia que va difiriendo» (como dice Tarde), un diálogo no terminado e interminable (como dice Bajtin). Una está caracterizada por una orientación excepcional hacia la unidad, la otra por una orientación hacia la multiplicidad, el dialogismo, la plurivocalidad.

Desde finales del siglo XIX, la potencia de las máquinas de expresión ha sido desmultiplicada por los dispositivos tecnológicos de reproducción de la acción a distancia (radio, teléfono, televisión, *net*). Las redes y los flujos de la cooperación entre cerebros y las fuerzas de lo vivo que las animan (la memoria y su *conatus*, la atención) resultan aumentadas por redes, flujos y memorias artificiales. La cocreación y la coefectuación de la cooperación son activas, están estructuradas y controladas por una potencia de agenciamiento, de disyunción y de coordinación, que implica a la vez fuerzas humanas y dishumanas.

Los procesos de creación y de efectuación de los mundos son ahora indisociables de una política de las redes, de los flujos y de las memorias artificiales. La circulación de la palabra (agenciamientos de enunciación), de las imágenes (percepción común), de los conocimientos, las informaciones y los saberes (inteligencia común) son los lugares de un enfrentamiento a la vez estético y tecnológico, de una batalla por la creación de lo sensible y por los dispositivos de expresión que los efectúan. Bajtin nos da indicaciones preciosas para captar la batalla, de enorme importancia política, entablada, primero en Occidente y ahora en el mundo entero,

5 *Ibídem*, p. 97.

entre plurilingüismo y monolingüismo. Volveremos a encontrar, respecto de la televisión y de la *net*, oposiciones y luchas semejantes a las que atravesaron y atraviesan todavía la creación y la realización de los agenciamientos de enunciación. La mundialización no es el resultado exclusivo del mercado mundial, como anuncian los economistas, los politólogos y los marxistas, sino que es también y ante todo la obra de un «impulso de la multiplicidad» hacia la «descentralización» de las máquinas expresivas y los dispositivos tecnológicos, que permiten el despliegue de la pluripercepción, de la pluri-inteligencia y del plurilingüismo. Esta política de la multiplicidad no podrá realizarse, según Bajtin, sin una «fuerte participación en las culturas y los lenguajes de los demás, siendo imposible una sin la otra».

Bajtin anticipa aquí una política de las lenguas, una política de las culturas que va más en el sentido del mestizaje que del multiculturalismo. El resultado de esta batalla es decisivo para los destinos de la multiplicidad, porque lo que está en juego es su potencia de expresión. Esta batalla no es genéricamente cultural, sino que trata sobre las máquinas de expresión, de la creación y la realización de lo sensible, que son previas a toda empresa económica.

La conversación y la opinión pública

> Hay un vínculo estrecho entre el funcionamiento de la conversación y el cambio de la opinión, del cual dependen las vicisitudes del poder. Allí donde la opinión cambia poco, lentamente, permanece casi inmutable, las conversaciones son raras, tímidas, y giran en un círculo estrecho de comidillas. Allí donde la opinión es móvil, agitada, allí donde pasa de un extremo al otro, las conversaciones son frecuentes, atrevidas, emancipadas.
>
> *Gabriel Tarde*

Vamos a abordar el choque entre plurilingüismo y monolingüismo según un punto de vista específico: la relación entre opinión pública y conversación.

Hemos visto la importancia de las máquinas de expresión en el proceso de actualización de lo virtual y en el control de la subjetivación en dominios tan diversos como el trabajo y el

mundo financiero. El lenguaje, las imágenes y los signos representan la materia prima en la cual y por la cual adviene el acontecimiento y se expresa lo virtual. Los públicos, los modos de subjetivación de las sociedades de control, se constituyen a través de la comunicación de individuo a individuo, a través de la circulación del ejemplo mudo o verbal vehiculado por la publicidad, la información y la prensa; la atención (fuerza intensiva, *conatus* del cerebro) y la memoria de los individuos son movilizados, fijados y capturados a la vez por signos, imágenes y agenciamientos de enunciación. Desde finales del siglo XIX, Tarde atrae la atención sobre un fenómeno social y lingüístico ampliamente desdeñado en esta perspectiva: la conversación.

> La conversación, esta causa infinitesimal, pero presente continua y universalmente, en todas las formaciones y transformaciones sociales no lingüísticas —no hace falta decirlo—, sino religiosas, políticas, económicas, estéticas y morales; elaboración de algún modo astuta, cuya importancia ha sido tan profundamente desconocida.[6]

Sin su arraigo en la conversación, la publicidad, la información, la prensa y la opinión pública no existirían. La conversación representa el medio vivo, el agenciamiento colectivo de expresión donde se forjan los deseos y las creencias que constituyen las condiciones de toda formación de valores. En este sentido, incluso la teoría económica debe incluir la conversación en su análisis, ya que la empresa no se dirige a clientes *ut singuli*, sino a públicos: «La conversación es una cuestión que interesa eminentemente al economista. No hay relación económica entre los hombres que no se acompañe de palabras verbales o escritas, impresas, telegrafiadas, telefoneadas».[7] Estas afirmaciones de Gabriel Tarde, difícilmente comprensibles para el marxismo y la economía política, se han convertido, un siglo más tarde, en la clave de las estrategias de las empresas contemporáneas: *markets are conversations*.

6 «L'interpsychologie», *Bulletin de l'Institut general psychologique*, junio de 1903.

7 *Ibídem*, p. 195.

Para la filosofía de la diferencia, la conversación no es la pérdida del ser en la banalidad de lo cotidiano (Heidegger), sino una potencia constitutiva y diferenciadora que actúa en la vida cotidiana. Bajtin analiza la función de la conversación en la transmisión de la palabra ajena. Para comprender la importancia de la conversación, hay que captar ante todo la acción de las palabras ajenas en el proceso de constitución de la subjetividad.

En la teoría de Bajtin, la palabra es una captura de capturas, una aprehensión de aprehensiones, una posesión de posesiones. El autor (el locutor) de un enunciado no es un Adán mítico que habla por primera vez. La palabra en la relación dialógica, tal y como la entiende Bajtin, nunca es la palabra neutra de la lengua, vaciada de intenciones, no habitada por voces ajenas. El que habla recibe ante todo la palabra ajena (comenzando por la voz de su madre) con todas sus entonaciones y sus afirmaciones emocionales. Mi propia expresividad encuentra todas las palabras habitadas ya por la expresividad del otro. Hablar es entrar en una relación dialógica de apropiación con las palabras ajenas, en principio no tanto con la significación de las palabras, como con las expresiones, las entonaciones y las voces. Hablar significa apropiarse de la palabra del otro. Hablar, como dice Bajtin, quiere decir abrir un camino en la palabra misma, que es una multiplicidad llena de las voces, las entonaciones y los deseos de los demás.

¿A quién pertenece la palabra? ¿A mí, a los otros, a nadie? ¿Se puede ser propietario de un bien común como la palabra, del mismo modo en que se puede ser propietario de una cosa?

> La palabra (y de una manera general el signo) es interindividual. Todo lo que está dicho, expresado, se sitúa fuera del alma, fuera del locutor, no le pertenece en exclusividad. No sabríamos abandonar la palabra a un solo locutor. El autor (el locutor) tiene derechos imprescriptibles sobre la palabra, y también el auditor tiene sus derechos, y todos aquellos cuyas voces resuenan en la palabra tienen sus derechos.[8]

---

8 Mijail Bajtin, *Esthétique de la création verbale*, *op. cit.*, p. 331.

La fórmula «Yo es otro» debe ser comprendida ante todo como algo presente dentro de las palabras que constituyen el tejido de nuestra subjetividad. En mis palabras resuenan todas las voces que han sido objeto de apropiación a lo largo de la historia, pero también todas las voces futuras que las retomarán. El otro no está presente sólo en la palabra ya enunciada, sino que es también un elemento constitutivo inmanente de toda enunciación por venir. Ahora bien, para Bajtin, tanto el otro como sus palabras son mundos posibles: en consecuencia, la relación con las palabras ajenas es siempre un encuentro acontecimiento y no un simple intercambio (lingüístico) o un reconocimiento (intersubjetivo).

La conversación es uno de los agenciamientos más importantes en la transmisión y la discusión del discurso y de las palabras ajenas. Es un dispositivo de constitución y de captura de los cerebros y de las palabras ajenas: «Toda charla está cargada de transmisiones y de interpretaciones de palabras ajenas». La conversación ocupa un rol estratégico en la cooperación entre cerebros y todo dispositivo de constitución de la opinión pública debe pasar por ella. «En el habla corriente de todo hombre que vive en sociedad, la mitad al menos de las palabras que pronuncia son de los demás»: se relata, se evoca, se sopesa, se discute «sus palabras, sus opiniones, afirmaciones, informaciones, las personas se enojan, se ponen de acuerdo, se refieren a esto o aquello, etcétera».[9]

Según Bajtin, el otro participa entonces desde dentro del acto de creación lingüística. Los demás —aquellos para los que mi pensamiento se convierte por primera vez en un pensamiento real— no son auditores pasivos, sino participantes activos del intercambio verbal, incluso cuando se callan. Los demás, en la cooperación entre cerebros, son cocreadores y coactualizadores de mi palabra. No son receptores pasivos en la medida en que envuelven mundos posibles.

Por esta razón, el intercambio verbal no puede ser comprendido como una transmisión de información o como una comunicación gobernada por un código. Las teorías modernas de la información y de la comunicación fallan en comprender la conversación porque no llegan a aprehender el

9 *Ibídem*, p. 157.

intercambio verbal como un acontecimiento dialógico, como una cocreación y una coefectuación de la cooperación de las subjetividades cualesquiera.

Según Bajtin, la conversación es una hermenéutica de lo cotidiano, pero para el filósofo ruso la comprensión y la interpretación son por sí mismas acontecimientos, aperturas diferenciantes, creación de posibles. La opinión pública, la creación de lo sensible, tal y como son gestionadas por los medios en las sociedades capitalistas, se conectan con esta potencia infinitesimal de formación y de transformación de los deseos y de las creencias para retirarles toda virtualidad, para convertirlas en un medio de imposición del monolingüismo, un medio de transmisión de información y de comunicación (las consignas del poder) que neutraliza toda potencia de cocreación y de coefectuación de mundos posibles.

Para Deleuze, en continuidad con esta tradición, no son la discusión ni el debate los que tienen el poder de crear algo nuevo, sino la conversación y sus «bifurcaciones alocadas». Deleuze se refiere directamente a la concepción dialógica bajtiniana como «coexistencia de compuestos de contrapunto, polifónicos y plurivocales», que se expresan en la conversación: «El contrapunto no sirve para relatar las conversaciones, reales o ficticias, sino para elevar la locura de toda conversación, de todo diálogo, hasta el diálogo interior».[10]

En el análisis de Bajtin, la relación entre conversación y opinión pública está todavía pensada, fundamentalmente, en función de los medios vinculados con la imprenta (prensa, literatura, etcétera). Hay que analizar de ahora en adelante las relaciones entre circulación de la palabra, conversación y opinión pública tal como están organizadas por las tecnologías de la memoria o las «tecnologías del tiempo»: la televisión, la radio, el teléfono, la *net*.

Los dispositivos de formación de lo sensible y de los públicos a través de, por un lado, la prensa, la televisión y la radio, y, por otro, de la *net*, son dos maneras diferentes de actualizar y de efectuar el «se dice», el «se piensa» y el «se considera», es decir, dos modalidades heterogéneas de transmitir el discurso

---

10 Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éd. de Minuit, p. 178 [ed. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1997].

indirecto, de constituir y capturar subjetividades. La radio, la televisión, la *net* hacen circular los discursos ajenos según lógicas que se oponen en diversos puntos, favoreciendo o neutralizando el plurilingüismo, neutralizando o aumentando la potencia de acción de las mónadas.

La televisión

> Las vías férreas, los viajes y el transporte, el comercio, el correo, el telégrafo y el teléfono, los diarios, todo esto crea ideas y sentimientos similares para mantener el conjunto dentro de un todo, porque provocan interacción e interdependencia [...] Nuestra unidad estatal moderna se debe a las consecuencias de la tecnología, de la que todos nos valemos para facilitar la circulación fácil y rápida de las opiniones y las informaciones [...] Pero la edad de la máquina ha empleado, multiplicado, intensificado y complicado de modo tan considerable el alcance de las consecuencias indirectas, ha provocado en la acción vínculos tan extensos y tan rígidos (y sobre una base impersonal y no comunitaria) que el público que resulta del proceso no llega a identificarse y a diferenciarse.
>
> *John Dewey*

Si se retiraran de la programación de la televisión las películas y las series, no quedaría más que un flujo continuo de palabras, que en su mayor parte está en realidad constituido por conversaciones (los famosos *talk shows*). Se conversa sobre todo y sobre cualquier cosa: desde recetas de cocina a la ciencia, desde el fútbol a la literatura. No hay imágenes propiamente dichas, sino más bien algo del orden de lo visual. Sin embargo, ¿cómo saber qué es lo visual? Basta con quitar el sonido durante un telediario o una emisión de variedades. El vector de subjetivación relacionado con el *pathos* (preverbal) de las imágenes es neutralizado, en primer lugar, por el flujo de palabras que las acompaña. La televisión, como dice Godard, es en realidad una radio ilustrada por lo visual.

¿Cómo se realiza la transmisión de la palabra ajena a la televisión? La acción a distancia de la palabra ajena, hecha posible por la tecnología del video, está investida de golpe con el poder de centralización y de unificación del lenguaje

televisivo y con el poder de homogeneización de sus formas de expresión. En los comienzos de la televisión, tanto los monopolios estatales (en Europa) como los monopolios privados de las empresas de comunicación (en Estados Unidos) transformaron el dispositivo tecnológico del video que, en sí, constituye una posibilidad de expresión y de captura recíproca entre mónadas, en un dispositivo político de centralización, de captura unilateral y de neutralización de la relación de acontecimiento. La cocreación y la coefectuación de la palabra son de este modo reducidas a una simple circulación de informaciones. El plurilingüismo potencial del video está vertido en un monolingüismo.

La televisión, que tiene la pretensión de convertirse en la fuente indirecta de los discursos, funciona como un sistema de transmisión unilateral de las imágenes, de las informaciones y de las palabras desde un centro hasta una multiplicidad de receptores anónimos e indiferenciados. Retira a la multiplicidad de los receptores toda posibilidad de respuesta, toda posibilidad de reciprocidad, toda posibilidad de encuentro acontecimiento. Transforma las mónadas en públicos / clientes y no en colaboradores virtuales de la cooperación.

La actividad de cocreación y de coefectuación de los mundos posibles, que es una de las características de la cooperación entre cerebros, está reducida a la simple acción unilateral de un centro de emisión sobre una multiplicidad de almas o de cerebros dispersos. De este modo, se ejerce violencia contra el dispositivo de apropiación recíproca que, si se escucha a los artistas, constituye la consistencia ontológica del video: «Desde un punto de vista existencial tecnológico, con la técnica del video, estamos cerca del teléfono y de la pantalla radar en ambos es necesario que se le responda. De otro modo la comunicación no sólo se interrumpe, sino que ni siquiera comienza».[11]

La posibilidad de captura y de aprehensión de los otros cerebros que es la potencia de agenciamiento de cada mónada es expropiada y concentrada por un dispositivo que otorga el poder de unión y de disyunción de los flujos y de las

11 Nam Jun Paik, *Du cheval à Christo et autres écrits*, Paris, Éd. Lebeer Hossman, 1993, p. 110.

redes a centros gestionados por una minoría ínfima de individuos. La historia de la humanidad no había conocido jamás un poder semántico y lingüístico tan extendido y concentrado.

A la televisión le gustaría recubrir, formatear y controlar «el verdadero medio del enunciado, allí donde vive y se forma» que, según Bajtin, es el «del plurilingüismo dialógico, anónimo y social como el lenguaje, aunque concreto, saturado de contenido y acentuado como un enunciado individual».[12]

Con la centralización y la organización del monolingüismo, la televisión se convierte en una máquina para constituir mayorías, para crear el hombre medio y formar los estándares de subjetividad que neutralizan todo devenir, que se oponen al agenciamiento de las singularidades y su proliferación minoritaria. El medidor de audiencia es la vara del hombre medio, de la media de los deseos y de las creencias de la mayoría. La constitución del hombre promedio no es el resultado del intercambio económico (como creía Adam Smith), sino del intercambio comunicacional. La desmultiplicación de los canales, de las informaciones, de las emisiones es una desmultiplicación de las opciones fijas y programadas por el marketing y el medidor de audiencia, y no un aumento de la capacidad de abrir posibles. Se trata de un aumento de la comunicación y no de la creación. La desmultiplicación actúa incluso de manera patológica sobre la subjetividad, que se encuentra ahogada en una serie de alternativas (si se tiene, además, los medios de acceder a ellas) en cuya construcción no ha participado.

Conversación y nacionalismo

La televisión sigue las grandes tendencias del monolingüismo del Occidente europeo, exasperándolas. Se convierte en un instrumento de poder económico y político que se despliega en el dominio del discurso ajeno para oponerse al «impulso» del plurilingüismo, que es una condición tan importante como las condiciones económicas para la constitución de la multiplicidad y de sus creencias, deseos e inteligencias. La

12 Mijail Bajtin, *Esthétique de la création verbale*, *op. cit.*, p. 96.

televisión opera un proceso inverso al inducido por la novela. Según Bajtin, con la novela, las intenciones culturales, semánticas y expresivas están «liberadas del yugo de un lenguaje único». La descentralización del mundo «verbalmente ideológico» en la novela presupone un grupo social fuertemente diferenciado, «en relación de tensión y de reciprocidad con otros grupos sociales». La multiplicidad de los lenguajes que la novela hace vivir expresa en el plano literario la constitución de la multiplicidad, mientras que las redes televisivas funcionan justamente en contra de esta última. El dialogismo, el plurilingüismo y la polifonía que se desarrollan en la corriente de las fuerzas centrífugas son combatidos por los contenidos y las formas de expresión que remiten a una lógica monolingüe: es lo que se podría llamar la jerga de la televisión. La evaluación, los acentos, el tono, la modulación de la jerga de la televisión atraviesan la multiplicidad de las voces, marcándolas con su sello homogeneizador.

Ya no se trata, por supuesto, de un lenguaje culto, sino de un lenguaje popular, cuya eficacia se manifiesta precisamente en la capacidad de capturar la multiplicidad de las voces, la multiplicidad de las formas expresivas y de las semánticas, a través de la movilización de la memoria y de la atención para neutralizar toda posibilidad de «bifurcación alocada». Este poder de unificación está a la vez en continuidad y en ruptura con la destrucción de la heterogeneidad de los dialectos y de las formas de expresión producidas en la modernidad, y que conoció una aceleración formidable con la Revolución Francesa. La represión de los dialectos, de los hablantes, de las formas de expresión tradicionales y populares fue la condición lingüística de la constitución de la nación (colonización interna de las culturas y de las lenguas minoritarias). La televisión y las redes de acción a distancia operan una centralización de la lengua para un nacionalismo de segundo grado. Este nacionalismo de segundo grado es comparable al nazismo, que utilizó la radio y el cine para organizar los «microfascismos» según «una segmentaridad flexible y molecular, flujo de imágenes y de sonidos, capaces de bañar a todas las células de la sociedad».[13]

---

13 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit*. Véase el capítulo «Micropolítica y segmentaridad».

Cuando Pasolini definió a la televisión italiana como un dispositivo «fascista», hacía referencia a esta centralización lingüística de segundo grado que se produjo tardíamente en Italia, después de la Segunda Guerra Mundial.

En la década de 1960 tuvo lugar también en Italia un debate muy intenso entre Calvino y Pasolini en torno de la relación entre lengua y neocapitalismo. El primero veía en las fuerzas del neocapitalismo posibilidades de crear «nuevas expresiones» capaces de modernizar las estructuras lingüísticas artistocráticas y burocráticas de la lengua italiana. El segundo subrayaba los peligros de una nueva centralización, mucho más totalizante que la unificación fascista, ya que apuntaba directamente a lo sensible. Se puede notar que las corrientes neoconservadoras contemporáneas se formaron en Estados Unidos —con las iglesias evangelistas— y después en Italia —con Berlusconi— a través ante todo de la televisión (y en Estados Unidos, a través también de la utilización intensiva de la radio).

Sin embargo, tanto Pasolini como Calvino desestimaban dos aspectos fundamentales de una política de la expresión que se encontrarían, veinte años después, en el centro de las políticas de la *net*: la multiplicidad lingüística y semántica debe ir a la par de la multiplicidad de los dispositivos tecnológicos de expresión. La destrucción del hombre mayoritario va a la par de la destrucción del monopolio (público o privado) de los dispositivos de comunicación. Las fuerzas centrífugas deben romper el monopolio de los medios de expresión (público o privado) y apropiarse, a través de la descentralización, de estas tecnologías para poder desplegar el plurilingüismo.

En tiempos de la Revolución Rusa se manifestó una gran lucidez, a la vez estética, tecnológica y social, en lo que respecta a la necesidad de practicar una micropolítica de la percepción, de los afectos, de la conversación y de los lenguajes, mediante las tecnologías del tiempo. Tanto la experiencia de los Kinoks de Dziga Vertov[14] como los trabajos del círculo de Bajtin, aplastados por el poder soviético, supusieron una pérdida incalculable para el movimiento revolucionario.

---

14 Me permito remitirme a «La machine de guerre du Ciné-œil et le mouvement des Kinoks lancés contre le spectacle», *Persistances*, num. 4, 1998.

Bajtin consideraba otra transformación importante que se les escapó a Calvino y a Pasolini, y en la que hoy estamos sumergidos: el plurilingüismo no podrá desplegarse más que dentro de un proceso de mundialización lingüística, es decir, de un encuentro de acontecimiento entre lenguas y culturas extranjeras. En el interior de una lengua nacional, única en abstracto, viven «una multiplicidad de mundos concretos» que son otras tantas evaluaciones de sí mismos, de los demás y del mundo. Bajtin declaraba que se había terminado la época de la coexistencia de lenguas nacionales cerradas sobre sí mismas. Las lenguas se iluminan mutuamente, pues una lengua no puede ser consciente de sí misma si no es a la luz de otra lengua, y este encuentro no puede hacerse de otro modo que a escala del mundo. «La coexistencia ingenua y enraizada de los 'hablantes' en el interior de una lengua nacional, o dicho de otro modo, de los dialectos del terruño, de los dialectos y jergas sociales y profesionales, de la lengua literaria y de las lenguas particulares que contiene, se ha terminado. Todo se ha puesto en movimiento, todo ha entrado en un proceso de acción, todo se ilumina mutuamente».[15]

La descentralización lingüística y semántica sólo puede producirse en la superación de las culturas nacionales. Las fuerzas que apuntan al plurilingüismo sólo pueden expresarse haciendo estallar las culturas nacionales cerradas sobre sí mismas: «Esta descentralización verbal e ideológica no se hará hasta que la cultura nacional no haya perdido su carácter cerrado, autónomo y haya tomado conciencia de que se halla entre otras culturas y lenguas».[16]

Las tecnologías del tiempo

> En el curso de su vida usted pasa 33.000 horas en la escuela, 63.000 horas en el trabajo y 96.000 horas delante del televisor. Esto quiere decir que toda la esperanza de vida que usted ha ganado desde la aparición de la televisión la gasta delante del televisor.
>
> *Jean Viard*

---

15 Mijail Bajtin, *Esthétique et théorie du roman, op.cit.*, p. 186.

16 *Ibídem*.

En las sociedades de control, todos los dispositivos de acción a distancia de un cerebro sobre otro pueden ser definidos como tecnologías del tiempo o de la memoria. Desde la aparición del cine estamos frente al desarrollo de dispositivos tecnológicos que pueden crear y conservar, contraer y dilatar duraciones y temporalidades. Estas últimas, que constituyen los materiales de la memoria, conservan, como sabemos, la muerte en lo vivo, el antes en el después, y de este modo son la condición de toda sensación, percepción e inteligencia, y de ahí, de toda capacidad de actuar. A través del manejo y reproducción de las duraciones artificiales, estos dispositivos actúan sobre las duraciones «naturales» de la memoria y, al movilizar la atención, intervienen en la creación de lo sensible. Movilizar la atención y la memoria significa movilizar lo vivo.

Estos dispositivos son motores específicos de las sociedades de control y se distinguen de los motores mecánicos (sociedades de soberanía) y de los motores termodinámicos (sociedades disciplinarias): actúan a distancia sobre los hábitos mentales y las fuerzas que los componen, los deseos y las creencias.

Así definió Andrei Tarkovski la tecnología cinematográfica: «Por primera vez en la historia de las artes y de la cultura el hombre había encontrado el medio para fijar el tiempo, y al mismo tiempo reproducirlo, repetirlo, volver sobre él tantas veces como quisiera. El hombre estaba en posesión de una matriz de tiempo real. Una vez visto y fijado, el tiempo podía ser conservado en cajas metálicas, teóricamente para siempre».[17]

Esta «matriz de tiempo real» va a encontrar en el video un agenciamiento tecnológico adecuado. Del cine a los ordenadores, pasando por el video, asistimos al desarrollo de las memorias maquínicas y de su poder de crear, de repetir, de conservar, y de intervenir así sobre el tiempo y su potencia de afectar y ser afectado (el sentir). Permiten una desmultiplicación de la potencia de actuar de lo vivo, es decir, una desmultiplicación de la potencia de la memoria humana que conserva y de la memoria humana que crea.

«Después de la primera cámara de video (con su grabadora) que nos ha dado un ojo vinculado con una forma grosera de memoria no selectiva, estamos ahora en la etapa

---

[17] Andrei Tarkovski, «Le temps scellé», *Les Cahiers du cinéma*, 1989, p. 59.

siguiente de la evolución: la era de la percepción y de las estructuras de pensamientos inteligentes, aunque sean artificiales».[18] Al afirmar que las tecnologías digitales reducen, a medida que se desarrollan, la «grosería el trabajo de memoria» del video, Bill Viola piensa el paso de las máquinas que asisten a la percepción (video) a las máquinas que asisten a la inteligencia (ordenadores).

Pero quedémonos en el dominio de la televisión que, «sin siquiera hacer comenzar la comunicación», como dice Nam Jun Paik, niega y suprime la dimensión de acontecimiento de toda relación expresiva. La tecnología del video es un dispositivo que funciona siempre sobre una duración. A diferencia de la tecnología del cine, en el acontecimiento el video no existe en sentido estricto más que en directo. Con el cine, el tiempo es, por definición, un tiempo diferido, mientras que las redes electrónicas y digitales pueden actuar sobre el tiempo que está pasando. La televisión se apropia de la posibilidad de intervenir sobre el «tiempo real», es decir, sobre la posibilidad de retener el tiempo para intervenir en las duraciones del mundo, la posibilidad de utilizar el tiempo para actuar sobre el presente que está haciéndose. Es el dispositivo de control del tiempo lo que está pasando y se está desdoblando. Este tiempo es el tiempo de la creación, de la elección, del acontecimiento. El público no es sólo expropiado de la comunicación, sino también del tiempo acontecimiento que la funda y constituye.

*   *   *   *

Las máquinas de expresión intervienen en el tiempo de dos modos diferentes: creando ellas mismas acontecimientos o tratando de manejar su actualización y de controlar su efectuación. La creación mediática de los acontecimientos no hace bifurcar el tiempo, sino que lo fija en alternativas preestablecidas. Los acontecimientos mediáticos no abren ninguna problemática ni solicitan la invención de soluciones, sino que se limitan a «ofrecer» opciones a los públicos. En las sociedades de control, la diferencia es reducida a una diversidad de opciones instituidas y creadas por el marketing, el medidor de audiencia, la publicidad, la información, etcétera.

---

18 Bill Viola, «La vidéo», *Communications*, 1982, p. 72.

Si en el tercer capítulo hemos reconstruido la primera modalidad de intervención de las máquinas de expresión en el tiempo (la creación mediática de pseudo-acontecimientos), con el 11 de septiembre hemos visto en marcha la segunda, y con toda su potencia.

Frente a lo que pasa, a la angustia y a la emoción que el tiempo vacío y suspendido del acontecimiento provoca en las almas, las máquinas de expresión hablan, ponen en imágenes y sonidos «lo que ha pasado, lo que pasa y lo que va a pasar». La incertidumbre y la imprevisibilidad del acontecimiento, que se expresa ante todo en los signos, en el lenguaje y en las imágenes, han sido reconducidas —después de dejar flotando el tiempo por un corto instante— a una de las alternativas dicotómicas más caricaturescas que los medios hayan impuesto nunca: el bien o el mal, la guerra infinita o la colaboración con el terrorismo, la civilización occidental o la barbarie islámica.

La opción «infinita» del mercado tiene su contrapartida en la más estrecha de las alternativas políticas (el bien o el mal) porque ambas participan de la misma estrategia: la expropiación de la creación de posibles, la separación de las fuerzas sociales de la capacidad de construir los problemas y la imposición de soluciones preestablecidas. Este trabajo de neutralización operado sobre lo expresable del acontecimiento es la función de los periodistas, los militares, los políticos, los especialistas y los expertos que vemos desfilar y debatir en la televisión, en los diarios, en la radio, cada vez que algo rompe la monotonía de las temporalidades mediáticas.

La efectuación del acontecimiento ha sido canalizada hacia la guerra, mientras que otros posibles han sido neutralizados (por ejemplo, una puesta en discusión de las políticas y opciones económicas neoliberales que conducen la mundialización). Pero el acontecimiento insiste y otras fuerzas lo efectúan de forma diferida (lo contra-efectúan, según el vocabulario de Deleuze) al construir sus propios agenciamientos espacio-temporales a través de otras máquinas de expresión (las manifestaciones mundiales contra la guerra de Irak el 15 de febrero y la utilización de los medios alternativos).

El acontecimiento creado o gestionado por la televisión y los medios no abre ningún posible, sino que constituye el punto de partida de una producción autoritaria del sentido.

Apunta a formar un sujeto de enunciación del que van a depender todos los enunciados; a construir un punto de origen de las consignas para la constitución de un público mayoritario y de consenso.

Este punto de partida o de origen del sentido está «ejecutado» en la explotación y neutralización de las funciones creativas que, en el cine, la radio, la televisión y la *net*, ya no pasan, al menos potencialmente, a través de un autor (y de sus derechos). Estas funciones creativas son recodificadas sobre el sujeto y sus modalidades de comunicación y de expresión: «En el mismo momento en que la escritura y el pensamiento tendían a abandonar la función autor, ésta fue retomada por la radio, la televisión y el periodismo».[19]

El poder de centralización financiera y el monopolio tecnológico operado sobre los agenciamientos de expresión recrean la función de autor como punto de partida o de origen del marketing, de la información, de la publicidad, del medidor de audiencia, etcétera.

Las sociedades de control integran y canalizan la potencia de expresión y de constitución de la multiplicidad al separarla de su propia capacidad para crear posibles y propagarlos. Es la forma que toma hoy la expropiación capitalista.

La *net*

La descentralización de la circulación lingüística, perceptiva y cognitiva debe entonces ir a la par de la descentralización de los medios de expresión. Es la única manera de sustraer la actualización y la efectuación de acontecimiento a la centralización y a la homogeneización de las máquinas de expresión. Romper el monopolio sobre la creación de posibles es el medio para deshacer los estándares de la subjetividad mayoritaria y hacer proliferar las subjetividades y sus dinámicas minoritarias. No se trata entonces de oponer un monopolio público bueno a un monopolio privado malo, sino de deshacer todos los monopolios.

---

19 Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous, op.cit.*, p. 130.

Con la *net*, la potencia de las fuerzas centrífugas, que estaba aprisionada y capturada por la fuerza de unificación y de homogeneización de las redes analógicas (televisión), se libera, se activa e inventa otras máquinas de expresión, otros regímenes de signos. De este modo devuelve la potencia de creación y de realización de los mundos posibles a su propia indeterminación.

El modo de constitución y de funcionamiento de la *net* está en ruptura con el modo de constitución y de funcionamiento de la televisión, porque favorece el desarrollo de la unión de cerebros y de sus modalidades de acción recíproca. La televisión opera todavía como un todo colectivo, mientras que las redes telemáticas son un buen ejemplo de las totalidades distributivas, más favorables al desarrollo del plurilingüismo, la pluripercepción y la pluri-inteligencia.

Con la *net*, las modalidades de constitución de las totalidades distributivas son incorporadas en el dispositivo tecnológico. Diferentes fuerzas sociales, portadoras de intereses divergentes, han contribuido a la constitución de este sistema abierto. Las empresas comerciales, que han llegado en el último momento, pensaban que podían privatizar fácilmente este bien común, según la lógica de depredación que las caracteriza.

Mientras la televisión nace inmediatamente bajo la forma de un monopolio, la *net* nace como un *patchwork*. En su propio funcionamiento, la *web*[20] es un *patchwork* de protocolos de comunicación, dispositivos de hardware, de software (libre y propietario), de derechos sobre la propiedad intelectual (las patentes, el *copyright*, pero también el *copyleft*) que se mantienen juntos, a pesar de su heterogeneidad. Pero su modelo de referencia está constituido por la cooperación entre cerebros. El intento, por parte de la nueva economía, de imponer una centralización jerárquica a través de los monopolios, de introducir nuevos «cercamientos» a la libre circulación de los saberes, de los signos, de los estándares de comunicación (por medio de los derechos de propiedad intelectual), no ha logrado subordinar esta multiplicidad a la empresa y a sus

20 En el original *toile*, que puede ser entendido como telaraña (*toile d'araignée*). El autor se refiere a la descripción de Internet que en inglés y en español, siguiendo la metáfora, se conoce como *web* [*N. del T.*].

modalidades de apropiación exclusiva. Entre otras cosas, porque, como sabemos, la lógica de la «gratuidad» no es compatible con la lógica de la escasez.

De un modo más general, se podría describir la nueva máquina de expresión y sus usos, investidos desde su nacimiento por estrategias opuestas (unas apuntan al monolingüismo y otras al plurilingüismo), de la siguiente manera: el individuo, con su ordenador, es una mónada abierta que comunica a distancia con otras mónadas, todas incluidas en una red no jerárquica y descentralizada.

La *web* es una red de redes, cuya heterogeneidad es imposible de unificar, totalizar, fusionar en un todo colectivo. Todas las mónadas tienen, en grado diferente, una capacidad propia de agenciamiento, de aprehensión, de captura de las otras mónadas, es decir, de constitución de redes. La potencia de agenciamiento no está expropiada, centralizada, sino distribuida, en grados diferentes, a lo largo de las redes. La actualización de las redes depende de la potencia de agenciamiento, de conexión, que se hace, como anhelaba Tarde, poco a poco. La constitución de las redes se organiza según dos ejes que ya hemos visto en acción: *network* y *patchwork*. La mónada está inserta en flujos de signos, de sonidos y de imágenes que ella puede bifurcar (invención) o propagar (repetición).

Navegar significa operar continuamente conjunciones y disyunciones de flujos. Al entrar en una red, establecemos una relación de apropiación unilateral o recíproca, de cooperación simpática o de oposición con otras mónadas. La *net* es una aprehensión de aprehensiones, una captura de capturas de los cuerpos-cerebros, ya sea unilateral o recíproca.

La subjetivación de la mónada se identifica con un ritornelo. Los flujos digitales se enroscan en torno a las mónadas y de su crecimiento nace un ritornelo, un acto de subjetivación que se distribuye en las redes hacia el encuentro de otros ritornelos, por composición polifónica. Los usuarios no son una masa anónima e indiferenciada —como en el dispositivo de televisión—, sino singularidades, nombres propios (cada uno tiene su firma electrónica). La acción colectiva consiste en mantener juntas a las singularidades. Los públicos y las solidaridades son múltiples y temporales (las comunidades virtuales) porque las mónadas están a caballo entre diferentes mundos posibles. La multiplicidad de pertenencias, tal

como la hemos descrito con Tarde (pertenecemos a una sola clase social, pero podemos pertenecer a varios públicos al mismo tiempo), encuentra aquí dispositivos tecnológicos adecuados a su naturaleza.

Deleuze hace notar que estos mismos dispositivos pueden terminar en un laminado o un formateado de la subjetividad. En las sociedades de control, no nos enfrentamos con la pareja masa / individuo. Esta pareja era el resultado del poder a la vez masificante e individualizante de las técnicas disciplinarias. Aquí, por el contrario, «los individuos se convirtieron en 'dividuos', y las masas en muestras, datos, mercados o bancos».[21]

Si la subjetividad cualquiera no construye ni expresa su cooperación como apuesta política, puede ser, por su parte, construida y expresada como «dividual», es decir, como muestra de una clientela, y los bienes comunes que crea y realiza son entonces reducidos a nuevos mercados para la empresa.

Deleuze anticipa aquí el programa de la nueva economía, que pensaba encontrar en la *net* la posibilidad de hacer funcionar el proceso que hemos descrito anteriormente (el marketing), de tal modo que alcanzase a los individuos en su singularidad y los redujese a muestras en los bancos de datos. La *net* podría haber sido el instrumento ideal de constitución de nichos específicos y diferenciales de consumidores-comunicadores.

Por el momento, este programa ha fracasado. La *net* está todavía abierta a acciones que transforman las virtualidades de la cooperación neomonadológica en apuestas políticas. La captura de la cooperación suscita fuertes resistencias, porque las fuerzas centrífugas y descentralizadoras no son exteriores, como en la televisión o en la prensa, sino internas a estos dispositivos. Construyen e inventan los estándares de comunicación, los protocolos de uso, los dispositivos de software y de hardware; continúan cumpliendo un papel mayor en la invención y la difusión de las modalidades de agenciamiento y de funcionamiento de los cerebros, respetando e intensificando tanto la acción singular como la acción común de las mónadas.

---

21 Gilles Deleuze, «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», art. cit., p. 244.

Hay un proceso de singularización, de bifurcación de los mundos, de creación de los posibles que hace frente al programa de transformación de los individuos en «dividuos» y de los bienes comunes en mercado. La estrategia de las fuerzas centrífugas es muy simple: las mónadas no son clientes sino colaboradores. El mayor obstáculo que encuentra la apropiación capitalista es la propia dinámica de la cooperación, pues ésta ya no puede ser regulada por el equilibrio de los egoísmos, ya que funciona a través de la simpatía, de la *philia* y de la *pietas*. Imponer la lógica de la empresa significa destruir la cooperación entre cerebros, porque para las subjetividades actuar es sentir juntas.

Con la *net*, ya no se trata sólo de dispositivos de formación de la opinión pública ni de la puesta en común de los juicios, sino de la constitución de formas de percepción comunes y de formas de organización y de expresión de la inteligencia común. Para retomar las palabras de Bajtin, se puede hablar de pluripercepción y de pluri-inteligencia. Para utilizar las de Tarde, se podría hablar de multipercepción y de multi-inteligencia.

La lucha entre el plurilingüismo y el monolingüismo se ha desplazado sobre este terreno, convirtiéndose también en una lucha en torno a la percepción e inteligencia colectivas. La prescripción de lo visible y de lo decible, de aquello que se ve y se dice, ha encontrado un nuevo terreno de enfrentamiento, con nuevas estrategias.

Si he partido de los análisis de Bajtin para llegar a una cartografía de la *net*, pasando por la televisión, ha sido para reconstruir una amplia genealogía de las fuerzas sociales, de las invenciones y de las luchas que abren la descentralización de las máquinas de expresión y la heterogeneidad de la producción de semióticas. Las genealogías cortas, fascinadas por la tecnología, tienen la tendencia de hacer de las nuevas tecnologías una esfera separada de las demás dinámicas sociales y expresivas. Ahora bien, las tecnologías no valen sino por las fuerzas que se las apropian.

La palabra autoritaria y persuasiva

Las técnicas disciplinarias, fundadas en el dictado y ejecución de órdenes, no son muy eficaces para controlar la cooperación de las subjetividades cualesquiera, que funciona por medio de la simpatía, la confianza, el sentir conjunto. Estas técnicas son incluso antiproductivas. Durante la extraña revolución que se desarrolló en torno a 1968, el modelo autoritario, fundamento de las sociedades disciplinarias, ha sido objeto de las más violentas críticas teóricas. Los movimientos de esa época también practicaron las más atrevidas experimentaciones anti-autoritarias. El anti-autoritarismo, mal que les pese a algunos de sus protagonistas hoy arrepentidos, no fue un rasgo cultural genérico y folklórico de la generación de 1968, sino una condición fundamental del desarrollo de la cooperación de los cerebros.

El desarrollo de la unión de cerebros requiere relaciones de poder que no pueden estar fundadas en el modelo de la ejecución (orden y obediencia). Bajtin ha mostrado las razones profundas de la crisis del modelo autoritario y de la emergencia de la simpatía y la confianza en tanto instancias previas a la cooperación creativa de los bienes comunes, al distinguir la palabra autoritaria y la palabra persuasiva. En el proceso de constitución de la subjetividad, la palabra ajena no es una información, una indicación, una regla, un modelo, tal y como querían Wittgenstein y el paradigma informacional. Por el contrario, la palabra ajena «busca definir las bases mismas de nuestro comportamiento y de nuestra actitud con respecto al mundo, y se presenta como una palabra autoritaria o como una palabra interiormente persuasiva».[22] Tanto la primera como la segunda son palabras cargadas de sentido, de evaluaciones y de puntos de vista.

¿Por qué la crítica de la autoridad es algo previo a la filosofía del acontecimiento y a las prácticas de la creación de posibles? La palabra autoritaria no favorece la creación; por el contrario, la dificulta. La palabra autoritaria («palabra religiosa, política, moral, de los adultos, de los profesores... es, de algún modo, la palabra de los padres») exige que la

---

22 Mijail Bajtin, *op. cit.*, p. 161.

reconozcamos incondicionalmente y que no sea «asimilada libremente a nuestras palabras»: «Esta palabra tampoco autoriza ningún juego con el contexto donde está inserta o con sus fronteras, ni conmutaciones graduales y móviles, ni variaciones libres, creativas y estilizantes».[23] «La palabra autoritaria penetra en nuestra conciencia verbal como una masa compacta e indivisible. Hay que aceptarla completamente o rechazarla en bloque, porque está soldada a la autoridad (poder político, institución, personalidad). El juego de las «distancias, convergencia y divergencia, aproximación o alejamiento, es aquí imposible».

La palabra ajena interiormente persuasiva nos revela posibilidades totalmente diferentes, precisamente porque no tiene autoridad, pero sí responsabilidad. Se entrelaza estrechamente con nuestra palabra dirigida a nosotros mismos y abre los espacios de creación de posibles. «Su productividad creativa consiste en el hecho de que despierta en nosotros nuestro pensamiento y nuestra palabra autónoma, de que organiza desde dentro a la masa de nuestras palabras, en lugar de permanecer en un estado de aislamiento y de inmovilidad [...] La estructura semántica de la palabra persuasiva interna no está terminada, permanece abierta, capaz, dentro de cada uno de sus nuevos contextos dialógicos, de revelar siempre nuevas posibilidades semánticas».[24]

La palabra autoritaria es la palabra del pasado, establece una distancia, resuena con las «altas esferas», mientras que la palabra persuasiva es la del libre contacto familiar entre iguales, entre pares, entre contemporáneos. Los procedimientos de la palabra persuasiva «hacen un lugar a la máxima interacción de la palabra ajena con el contexto, a su influencia dialogizante recíproca, a la evolución libre y creativa de la palabra 'extranjera', a la graduación de las transiciones, al juego de las fronteras».[25]

Esta es la palabra que tratan de captar la publicidad, el marketing y el *management* de los recursos humanos, transformándola en palabra seductora, tranquilizante, consensual. Pero las prácticas de seducción manifiestan rápidamente sus

---

23 *Ibídem*.

24 *Ibídem*, p. 165.

25 *Ibídem*

límites, porque no abren ninguna creación de posibles, sino que proponen alternativas dicotómicas y determinadas de antemano en el seno de la comunicación y de la información.

Hoy asistimos a una voluntad de revancha de la palabra «religiosa, política, moral, de los adultos, de los profesores, de los padres» sobre la palabra persuasiva; a una campaña que denigra las prácticas anti-autoritarias. Pero el anti-autoritarismo, como están obligados a constatarlo los nuevos asesores en *management* en la empresa, forma parte de la consistencia ontológica de la cooperación entre cerebros. Querer imponer una palabra autoritaria significa querer destruir la cooperación entre cerebros.

Por lo tanto, la palabra persuasiva de la publicidad, del marketing y de la información no puede funcionar más que como una palabra de guerra. Es en lo que se está convirtiendo, bajo la cobertura de la revancha contra 1968.

La política de la diferencia de Mijail Bajtin

> No se puede entender la vida más que como acontecimiento.
>
> *Mijail Bajtin*

> Así el marxismo creó una vez —en la buena época—una posibilidad de relatar sistemáticamente la historia de las opresiones, llámese esclavitud en la Antigüedad, servidumbre en la Edad Media (que sobrevivió en Rusia hasta 1861) o condición proletaria en la actualidad. Sin embargo, ¿en qué lenguaje será relatada un día la historia de la opresión ejercida en nombre del marxismo?
>
> *Peter Sloterdijk*

En los años más sombríos del estalinismo, Bajtin escribe uno de los textos más bellos de la literatura mundial sobre el carnaval[26] que es, en realidad, un texto político, pues se trata de

26 Mijail Bajtin, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, París, Gallimard, 1970. [ed. cast.: *El contexto de François Rabelais. La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1998].

un himno a la resistencia del «pueblo» frente al poder soviético. Sus colaboradores más cercanos, Medvedev y Voloshinov, fueron asesinados respectivamente en un campo y en una prisión comunistas. El mismo, exiliado, fue perdonado por el poder soviético porque sufría de una grave enfermedad. Su resistencia se expresa magníficamente a través de las armas de la cultura carnavalesca del pueblo, avatar de los ritos dionisíacos que se pierden en los orígenes de la humanidad: la risa, el humor y la ironía.

Con Bajtin, la filosofía del acontecimiento es puesta en práctica para comprender y explicar el nacimiento del capitalismo. Para entender cómo un campesino ruso se convierte en un obrero para el capital, no basta con analizar lo que le pasa en el plano económico (propiedad de los medios de producción, etcétera), sino que ante todo hay que comprender la transformación de las maneras de sentir que preceden y hacen posibles las mutaciones «económicas». La filosofía de la diferencia y del acontecimiento muestra que el nacimiento del capitalismo es ante todo una lucha contra la infinidad de los mundos posibles que lo preceden y lo desbordan. Esta filosofía nos permite entonces desembarazarnos de las creencias economicistas, así como de las creencias progresistas, que impiden la comprensión del capitalismo y, por eso mismo, nos impiden luchar adecuadamente en su contra.

Sobre la base de una monadología completamente personal, Bajtin analiza lo real como una multiplicidad de mundos posibles, como una multiplicidad diferencial de «planos» afirmados axiológicamente. En las sociedades preindustriales estos mundos eran, del mismo modo que las mónadas leibnizianas, cerrados sobre sí mismos, autosuficientes, consolidados en sus separaciones, con sus lenguajes, ideologías y formas de vida propias y específicas. Estos mundos también se expresaban en el interior de la persona. El campesino ruso, durante toda la jornada, se expresaba en diferentes lenguas: rezaba en el lenguaje de la Iglesia, con su señor utilizaba el lenguaje específico de esta jerarquía social, y manejaba otro lenguaje cuando hablaba en familia o con amigos. Pero estas lenguas estaban cerradas sobre sí mismas, no se comunicaban entre sí y no tenían la posibilidad de esclarecerse mutuamente en el proceso de constitución de la subjetividad.

El capitalismo hizo estallar el aislamiento de estos mundos; disolvió su clausura y autosuficiencia; «destruyó el encierro y la autarquía ideológica de estas esferas sociales». Estos mundos no han perdido de inmediato su fisonomía individual, elaborada a lo largo de los siglos, pero ya no pueden bastarse a sí mismos.

El proceso por el que «cada átomo vivo», a la manera de una mónada, refleja esta unidad contradictoria del mundo y de la conciencia capitalista ha revelado («en un momento donde las antiguas formas de vida, los principios morales y la fe se transformaban en tramas podridas...») la naturaleza ambivalente, inacabada e inacabable del hombre y del pensamiento humano. No sólo los hombres y las acciones, sino también las ideas han sido arrancadas a «sus compartimentos jerárquicos cerrados y han establecido un contacto familiar, en un diálogo absoluto (que nada podía limitar)».

Bajtin no sólo muestra la fuerza del capitalismo, que trata de reducir esta multiplicidad al dualismo capital / trabajo, sino que también pone en evidencia la formidable energía diferencial y las virtualidades que libera este proceso catastrófico en la confrontación de estos mundos que constituían la vida precapitalista en Rusia.

Este punto de vista puede ser desplazado útilmente de la Rusia de mediados del siglo XIX a nuestra época de globalización: aquí están los mundos no occidentales atravesados por las voluntades de unificación, de centralización y de monolingüismo traídas por el capitalismo.

El discurso político de Bajtin no se expresa nunca como tal. Hay que encontrarlo en sus reflexiones más filosóficas o en las monografías acerca de grandes escritores. Es difícil decir si se trata de una elección o de una precaución dictada por la represión soviética. Como sea, encuentra en Dostoievski una teoría anti-dialéctica de la multiplicidad y de la proliferación de los mundos posibles.[27] La obra literaria de este último no se despliega «en los límites de una forma monológica sobre el fondo de un único mundo objetivo», sino en una realidad «de distintos mundos», con «diferentes sistemas de referencia». Los

---

27 Mijail Bajtin, *La Poétique de Dostoïevski*, París, Seuil, 1970 [ed. cast.: *Problemas en la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica].

elementos de la materia literaria están «repartidos entre varios mundos y varias conciencias autónomas; no representan un punto de vista único, sino varios puntos de vista, enteros y autónomos [...], diferentes mundos, conciencias, que se asocian en una unidad superior, de segundo grado, si se puede decir así, la de la novela polifónica»[28].

La unidad superior es polifónica. Esta unidad no es la de un totalidad colectiva sino la de una totalidad distributiva. No es una «conciencia de clase» la que, como en Lukacs, produce la unidad, sino que es la composición de las singularidades la que es, ella misma, una totalidad distributiva. Los diferentes mundos, las diferentes conciencias y los diferentes puntos de vista no son las etapas del devenir dialéctico de un solo espíritu (el Espíritu absoluto o la conciencia de clase). Si hay que buscar una imagen para dar cuenta de esta unidad superior, sería la «de una Iglesia como comunión de almas que no se fusionan» o la imagen del mundo dantesco «donde la pluralidad de planos» no converge hacia la unidad, sino que «se transfiere a la eternidad, donde están los arrepentidos y los no arrepentidos, los condenados y los salvados».

Si durante todo el siglo XIX los artistas (y Dostoievski antes que nadie) supieron dar una forma estética a este acontecimiento (al traducir los movimientos y las diferencias de estos mundos posibles en una polifonía), el marxismo no fue capaz de hacer lo mismo. No supo pensar una política de y con la multiplicidad. El marxismo y el leninismo no crearon «las premisas objetivas de la polifonía sustancial» de los mundos posibles. A la «tendencia a nivelar todo» que «no deja otras distinciones que la de proletario y capitalista», el marxismo no opuso una política de la diferencia, de la multiplicidad, una política del dialogismo carnavalesco, sino otra tendencia tan niveladora como la capitalista. Limitó a la relación capitalista el «diálogo absoluto» entre subjetividades cualesquiera, entre mundos, que se revelaban en la crisis; redujo las formas de subjetivación a la clase; sometió la creación de los posibles al trabajo productivo; recortó las relaciones de poder a la explotación. La dialéctica marxista acelera entonces el proceso de nivelación al remitir toda la

28 *Ibídem*.

sociedad a la relación capital / trabajo, la multiplicidad a los dualismos, la asimetría a la simetría y al arrastre de todo el proceso hacia el Estado. Le hizo así el juego al capitalismo. Es la experiencia que Bajtin vivió en propia carne.

La relación entre «tradición» (multiplicidad preindustrial) y «revolución» (multiplicidad que se está haciendo, creación inacabada e inacabable de los mundos posibles), que era lo que Benjamin y Pasolini anhelaban como política, está construida aquí con una potencia completamente diferente. Sólo los marxistas ingleses han tomado en consideración esta relación y nos han dejado las obras más notables de la postguerra. Pienso en el libro de E.P. Thompson, *The making of the English working class,* [29] donde la constitución de la clase es descrita dentro de una relación simbiótica con sus tradiciones, su pasado y con su cultura carnavalesca (estudiada por Christopher Hill en *Le monde à l'envers*[30]). El plano del capital está rodeado y combatido por una multiplicidad de otros planos, de otros mundos donde se despliega la vida actual y virtual del «pueblo».

Por lo tanto, la multiplicidad no emerge con el postfordismo. Vivimos un desgraciado *trompe-l'oeil* histórico, porque el relato que hizo el marxismo del nacimiento del capitalismo escamotea la cuestión de la multiplicidad: el marxismo es una fuerza moderna (y ha sido uno de los instrumentos más eficaces de la modernización), que participa de la lógica de la centralización, la unificación y la homogeneización de mundos en el único mundo posible de la clase o de la ausencia de clases.

En el momento de la formación del capitalismo en Rusia, Bajtin invitaba a pensar las luchas y la clase obrera en y para la multiplicidad. Trataba de pensar el pasaje de una multiplicidad precapitalista a una multiplicidad postindustrial, cuyo operador podía ser «la clase obrera», pero a condición de interpretar este «apocalipsis» como un devenir, una metamorfosis de las diferencias superficiales y groseras en diferencias

---

29 E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 2006.

30 Christopher Hill, *Le monde à l'envers*, Paris, Payot, 1977. [ed. cast.: *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI 1983].

más sutiles: «Un plurilingüismo mucho más multiforme y profundo». Para Bajtin, no había que hacer de la clase obrera el operador de una política de la totalidad, la síntesis y la identidad que, de hecho, ha matado la heterogeneidad «popular» (esto ha sido el socialismo real, o el socialismo a secas).

Para interpretar este papel de metamorfosis de las diferencias, la clase obrera debería haberse pensado a sí misma como multiplicidad (¡es lo que era!) y no como un sujeto unificante, englobante, que fusiona en él todos los mundos posibles. Debería haber desaparecido en la multiplicidad, disolverse en la diferencia, buscarla, constituirla. A pesar de todo, esto es lo que precisamente han hecho los proletarios y los obreros contra los partidos y sindicatos marxistas, contra el socialismo y el comunismo. Lo hicieron cuando crearon otros mundos posibles y abandonaron los partidos, los sindicatos y el marxismo, dejándolos tal como los conocemos hoy: vacíos.

De ahora en adelante hace falta pensar la multiplicidad y encontrar las condiciones de su expresión en las formas postindustriales, sin la ayuda de ningún «afuera» precapitalista.

Nota filosófica / El dialogismo como ontología

En plena Revolución Rusa, Bajtin introduce una concepción del ser y del mundo como acontecimiento y concibe esta filosofía del ser-acontecimiento como filosofía de la expresión.[31] Para comprender el alcance de esta teoría del acontecimiento, hay que tomar en consideración lo que Bajtin llama el «principio arquitectónico del mundo real de la acción»: la relación entre yo y el otro. Hay que decir inmediatamente que esta relación no es ni la relación sujeto / objeto de las teorías del conocimiento (Kant), ni el reconocimiento de la dialéctica hegeliana, ni la deducción fenomenológica de la intersubjetividad (Husserl). La relación yo / prójimo debe ser

31 Mijail Bajtin, *Pour une philosophie de l'acte, L'Âge d'Homme*, 2003. Este texto, escrito a principios de la década de 1920, nunca fue publicado por Bajtin. Fue descubierto en sus archivos personales a mediados de la década de 1980 [ed. cast.: *Hacia una filosofía del acto ético: de los borradores y otros escritos*, Barcelona, Anthropos, 1998].

entendida como una relación acontecimiento entre mundos posibles y como expresión de esos posibles en los enunciados. De este modo, Bajtin piensa que la palabra, que ya no existe más que en la relación yo / prójimo, es mucho más adecuada para expresar la verdad del acontecimiento que el momento abstracto del conocimiento: «La expresión del acto [...] y la expresión del ser-acontecimiento en el que este acto se realiza requieren toda la plenitud de la palabra: su aspecto de contenido de sentido (la palabra-concepto), su aspecto expresivo (la palabra-imagen) y su aspecto emotivo-volitivo (la entonación de la palabra)».[32]

Si sólo la palabra puede expresar adecuadamente el ser del mundo, es porque el ser no está «ya allí, totalmente presente». El ser se constituye plenamente en la relación de evaluación construida por la palabra. El ser no es solamente actualidad, sino también virtualidad. La especificidad de la acción de la palabra en el acontecimiento se atiene al hecho de participar plenamente de su actualización, desagregando lo que está dado como hecho y abriendose, a través del deseo, al devenir y a la creación de lo nuevo.

Pero la palabra puede actualizar el acontecimiento sólo en la medida en que está en relación con el otro. En la arquitectura bajtiniana, el otro es la expresión de mundos posibles. Es el surgimiento del otro lo que da la estructura del mundo, de la percepción, de la afección, del pensamiento y de la objetividad. «Sólo el otro hace posible la alegría que tendría al encontrarlo, la pena que tendría al dejarlo, el dolor que tendría al perderlo... todos los valores volitivo-emocionales son sólo posibles en relación con otro y dan a su vida un peso de acontecimiento particular que mi propia vida no tiene. Este carácter de acontecimiento significante no está de acuerdo con mi propia vida: mi vida es lo que engloba, en el tiempo, la existencia ajena».[33]

Por lo tanto, el «yo» es el desarrollo y la explicación de los posibles que el otro envuelve en su existencia. Hay una diferencia de principio entre yo y el otro, pero esta diferencia no es de orden lógico como en la dialéctica hegeliana ni de

32 Mijail Bajtin, *Pour une philosophie de l'acte, op. cit.*, p. 56.
33 Mijail Bajtin, *Esthétique de la création verbale, op. cit.*, p. 116.

orden psicológico, sino del orden axiológico y de acontecimiento. La relación yo / prójimo es una relación diferencial de valores. Y es esta relación (una relación acontecimiento) lo que es productivo, enriquecedor y excedente. Lo que constituye el ser no es en sentido estricto ni yo ni el otro, sino la relación del acontecimiento que precede a sus propios términos.

Sobre la base de esta teoría del acontecimiento, Bajtin establece una diferencia de naturaleza entre la lengua (o la gramática) y la enunciación, entre la proposición y el enunciado, entre la significación y el sentido. Desprende una nueva esfera del ser, desconocida para la lingüística y la filosofía, que llama «dialogismo». En esta esfera, las relaciones son relaciones de sentido que se expresan a través del lenguaje y los signos, pero no son reductibles a estos últimos.

Se podría creer que el dialogismo, es decir, la esfera de la producción del sentido, no es otra cosa que el lenguaje. Pero la relación dialógica no es una relación lingüística. Aunque presupone la lengua, no existe en el sistema de la lengua. ¿Por qué podemos decir esto? Porque «la emoción, el juicio de valor, la expresión son cosas extrañas a la palabra en la lengua y nacen en virtud del proceso de su utilización viviente en el enunciado concreto».[34] El enunciado concreto no puede ser comprendido de la misma manera que la palabra en la lengua. La mayoría de los comentaristas de Bajtin, y fundamentalmente los franceses (Todorov, Kristeva) se equivocan al interpretar el dialogismo como un problema lingüístico. Para Bajtin se trata en cambio de un problema ontológico y político.

¿Cuál es la naturaleza de la relación dialógica, del encuentro de acontecimiento que produce el sentido? «Llamo sentido a lo que es una respuesta a una pregunta». La esfera del ser es la de las «respuestas y las preguntas que no se deducen de una sola relación lógica; que no se sabría ubicar en una sola y misma conciencia (única y encerrada sobre sí misma); toda respuesta genera una nueva pregunta».[35] Para entender el alcance ontológico de este punto de vista, hay que referirse una vez más a Deleuze, quien, al comentar la filosofía de la diferencia de Heidegger, retiene

34 *Ibídem*, p. 294.

35 *Ibídem*, p. 391.

como algo fundamental «esta correspondencia de la diferencia y de la pregunta, de la diferencia ontológica y del ser de la pregunta». El dialogismo desvela el ser como pregunta o como problema. ¿Cómo definir el ser de la diferencia? A través de esta extraña categoría deleuziana de «?-ser» (el ser como pregunta).

El sentido o acontecimiento tiene una relación estrecha con el signo y el lenguaje, ya que se expresa a través de ellos. Pero el lenguaje y el signo no lo contienen. El sentido no existe fuera de la proposición que lo expresa, pero entre el primero y el segundo hay una diferencia de naturaleza. De esta ontología del acontecimiento Bajtin ha extraído la primera, todavía no superada, teoría de la enunciación.

El sentido tiene una existencia que no es la de las palabras pero tampoco la de las cosas. El mundo en el que vivimos, el mundo en el que actuamos y creamos, ¿está compuesto de materia y de psiquismo, de palabras y de cosas? La actualización del dialogismo como ontología permite desplazar considerablemente la pregunta, alejándose de la oposición tradicional entre idealismo y materialismo. Con el sentido estamos enfrentados a otra «esfera del ser», completamente específica, no reconducible ni a la materia ni al espíritu, que Bajtin llama «sobre-existencia». La esfera del dialogismo es la de las transformaciones incorporales. Bajtin recupera de este modo una vieja tradición filosófica, la de los estoicos, para quienes el sentido es un «incorporal» que actúa en la frontera entre las palabras y las cosas, entre la materia y el espíritu: «El sentido no puede (ni quiere) modificar los fenómenos físicos y materiales; el sentido no puede actuar en tanto que fuerza material. Y además, no tiene nada que hacer allí: es más fuerte que cualquier fuerza, modifica el sentido global del acontecimiento y de la realidad, sin modificar ni una gota los componentes reales (existenciales). Todo queda tal cual mientras adquiere un sentido absolutamente distinto (transfiguración del sentido en la existencia)».[36]

Los límites del «giro lingüístico» en filosofía, del que Wittgenstein ha sido el modelo, están contenidos todos ellos en la imposibilidad de desplegar esta esfera dialógica como

36 *Ibídem*, p. 384.

esfera de relaciones diferenciales, como esfera de las respuestas y de las preguntas, como esfera de la expresión y del acontecimiento. Habría entonces que emprender un giro de acontecimiento de la filosofía, más que continuar con su giro lingüístico. Para entender la constitución del sentido y su fuerza, hay que tomar en cuenta la dimensión de acontecimiento del ser.

Para Bajtin, la constitución del sentido no puede ser pensada como totalidad unificadora, como clausura, como síntesis operada por el sujeto correspondiente. Por el contrario, la constitución del sentido debe plantearse el problema de saber cómo traspasar al sujeto, cómo deshacer la totalidad para llegar al «afuera». La creación se hace fuera del sujeto. Para crear lo nuevo, hay que salir de los hábitos y del ya-ahí, es decir, salir de lo que ya está hecho; hace falta una posición de «exotopía» en relación con la comunicación y la información, que no hacen más que transmitir los hechos del ya-ahí por medios de vínculos entre locutores ya constituidos. Para crear algo nuevo, hay que llegar al afuera. Es el encuentro con el «afuera universal» del que nos habla Tarde.

Bajtin inventó un neologismo para expresar esta realidad del afuera (de lo virtual): hay que «recurrir al oxímoron y hablar de una posición interiormente fuera-de»: «El artista es precisamente el que sitúa su actividad fuera de la vida, el que no participa de la vida (práctica, social, política, moral, religiosa) sólo desde el interior de la vida misma, sino que también la ama desde el afuera —allí donde la vida no existe por sí misma, allí donde está vuelta hacia fuera y solicita una actividad situada fuera de sí misma y del sentido. Encontrar los medios de ponerse en contacto con la vida del afuera, tal es la tarea del artista».[37]

Tal es, también, la tarea de todo acto de creación.

37 *Ibídem*, p. 195.

5. *Resistencia y creación en los movimientos postsocialistas*

Atenerse a lo Particular como forma innovadora

Gilles Deleuze y Félix Guattari

El reino de las leyes es vicioso; es inferior al de la anarquía; la mayor prueba de lo que avanzo es la obligación en la que se ve el gobierno de sumergirse en la anarquía cuando quiere consumar su constitución.

Marqués de Sade

El servidor no es en lo más mínimo la imagen invertida del amo, ni su réplica o su identidad contradictoria: se constituye pieza a pieza, pedazo a pedazo, a partir de la neutralización del amo; adquiere su autonomía en la amputación del amo.

Gilles Deleuze, A propósito de Sade, *de Carmelo Bene*

¿Cómo calificar el conflicto en esta nueva dinámica de la multiplicidad, cuyas líneas generales hemos trazado? ¿De qué manera se despliega la lucha en esta situación en la que diferentes mundos posibles coexisten en el interior del mismo mundo? ¿Qué significa «resistir» y «crear» cuando la coexistencia de mundos incomposibles es la condición de existencia de la multiplicidad?

A partir de 1968, los movimientos políticos y las singularidades operan sobre dos planos a la vez: sobre el plano impuesto por las instituciones establecidas, en el que las

cosas se suceden como si no hubiera más que un solo mundo posible, y sobre el plano elegido por los movimientos y las singularidades, que es el de la creación y la efectuación de una multiplicidad de mundos posibles. El poder establecido no puede reconocer esta nueva dinámica so pena de implosión, de desmoronamiento de sus instituciones; y los movimientos no pueden retirarse a la creación de sus mundos e ignorar el mundo de la política institucional, so pena de impotencia.

Los movimientos postsocialistas no se despliegan según la lógica de la contradicción sino según la lógica de la diferencia, que no significa ausencia de conflicto, de oposición, de lucha, sino una modificación radical de la idea misma de conflicto o de lucha sobre dos planos asimétricos.

En el primer plano, los movimientos políticos y las individualidades se constituyen según la lógica del rechazo, del estar-contra, de la división. Frente a las políticas de las instituciones establecidas, los movimientos políticos practican la resistencia como rechazo. A primera vista parecen reproducir la separación entre «nosotros y ellos», entre el amigo y el enemigo, que es una característica de la lógica del movimiento obrero o simplemente de la política. Pero ese «no», esa afirmación de la división, se dice de dos maneras diferentes. Por una parte, se dirige contra la política y expresa una separación radical de las reglas de la representación, o de la escenificación de la división en el seno de un mismo mundo.

Y, por otra parte, es la condición de la apertura a un devenir, a una bifurcación de los mundos y a su composición conflictiva, pero no unificadora. El conflicto en el primer plano permite abrir el segundo plano de lucha. El rechazo es la condición de la invención de un ser conjunto que se despliega según las modalidades de la cooperación entre cerebros, que hemos intentado describir. Aquí, en el segundo plano, existe por cierto el litigio, el conflicto, dado que las fuerzas se expresan siempre a través del tener, la posesión, la captura, pero no existe enemigo.

En el primer plano, la lucha se expresa como fuga fuera de las instituciones y de las reglas de la política. Las instituciones, los partidos políticos y los sindicatos son literalmente vaciados de toda participación. Uno simplemente se sustrae, se va como se fueron los «pueblos del Este» del socialismo real, atravesando las fronteras o recitando en la calle la

fórmula del «preferiría no hacerlo». En el segundo plano, las singularidades individuales y colectivas, que constituyen el movimiento (movimiento de movimientos, según una definición que se ha producido a partir de Seattle), despliegan una dinámica de subjetivación que es a la vez afirmación de la diferencia y composición de un común no totalizable.

En el primer plano, el «pueblo» está siempre allí, está listo para movilizarse; en el segundo, «falta» y faltará siempre, porque jamás puede coincidir consigo mismo (el excedente gozoso caracteriza, según Bajtin, la acción del «pueblo»). La comunidad de hermanos, de iguales, no puede ser establecida más que en el segundo plano, pero como ser conjunto de los deseos que nunca se fusionan en un todo pacificado.

Fuga en el primer plano y constitución (creación y actualización de los mundos) en el segundo; prácticas de sustracción política en el primero y estrategias de *empowerment*[1] de los mundos posibles en el segundo. Los movimientos y las singularidades pasan con una cierta comodidad de un plano a otro, mientras que el público establecido se ve obligado a permanecer sobre un único plano, el de la totalidad.

Nuestra hipótesis es que los movimientos políticos, después de 1968, han roto radicalmente con la tradición socialista y comunista. Han roto radicalmente con el objetivo unificador de la política occidental que ha funcionado en el siglo XX como represión y bloqueo del poder de la multiplicidad. Esta nueva dinámica vuelve opacos los comportamientos de los movimientos y de las singularidades, incomprensibles para los politólogos, para los sociólogos, para los partidos políticos y los sindicatos. Se habla entonces de despolitización, de individualismo, de clausura sobre lo privado, constatación desmentida con regularidad por la emergencia de las luchas, de las formas de resistencia y creación.

* * * *

Para intentar capturar mejor los modos de despliegue de las estrategias de los movimientos y de las singularidades postsocialistas, las confrontamos con algunos análisis contemporáneos de lo político.

---

1 En inglés en el original *[N. del T.]*.

Jacques Rancière, volviendo a las fuentes de la política occidental, quiere volver a habilitar la tradición más auténticamente revolucionaria del movimiento obrero. Ese retorno a los principios de la política occidental y del movimiento revolucionario nos permite, quizás, verificar la siguiente hipótesis, según la cual las prácticas de los movimientos políticos a partir de 1968 habrían roto radicalmente con sus tradiciones.

Rancière propone una concepción conflictiva de la democracia, una democracia del *dissensus*. Al «tumulto económico de la diferencia que se denomina indiferentemente capital o democracia», opone la división como práctica de todas las «categorías» que son «víctimas» de la política y que sufren el «error» de la exclusión de la igualdad. Rancière define lo político como el reencuentro litigioso de dos procesos heterogéneos. El primero, llamado policía o gobierno, «consiste en organizar los agrupamientos de los hombres en comunidad y su consentimiento reposa en la distribución jerárquica de los lugares y las funciones».[2] El segundo es el de la igualdad o la emancipación que consiste en el juego de las «prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de alguien con cualquier otro y por la preocupación de verificarla».[3] El encuentro entre el proceso igualitario y la policía se hace en el «tratamiento de un error», porque toda policía, al distribuir los lugares y las funciones, falla a la igualdad.

El proceso de emancipación siempre se pone en movimiento en nombre de una «categoría» a la que se le niega la igualdad, «trabajadores, mujeres, negros u otros».[4] La puesta en práctica de la igualdad no es por ello la manifestación simple de lo que es propio a la categoría en cuestión. La emancipación es un proceso de subjetivación que es a la vez proceso de «desidentificación o de desclasificación»,[5] puesto que la lógica de los sujetos que llevan en sí el conflicto y quieren demostrar la igualdad es doble: por una parte, plantea la pregunta: «¿Somos o no somos ciudadanos?»; por otra, afirma: «Lo somos y no lo somos».

---

2 Cfr. con Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, «Folio», 2003, p. 112.

3 *Ibídem*.

4 *Ibídem*, p. 115.

5 *Ibídem*, p. 119.

En el fondo, se trata de una fiel variación de la concepción más revolucionaria de la política y del conflicto en Marx: la clase como disolución de todas las clases. La clase obrera al mismo tiempo que trabaja en su constitución contra la policía que falla a la igualdad, realiza también su propia destrucción en tanto clase. ¿Pero por qué la desidentificación nunca ha llegado a término en la tradición del movimiento obrero? ¿Por qué la clase, en lugar de ser un operador de desclasificación, ha funcionado siempre como fuerza de constitución de un todo unificador? ¿Por qué ha sido siempre un operador de identificación?

No se puede atribuir estos decepcionantes resultados a la traición de los dirigentes. Esto proviene de algo más profundo, contenido en el paradigma del sujeto-trabajo, y que Rancière expresa a su manera. Para él, emanciparse no es huir o hacer huir, resistir no es crear, sino afirmarse como si se compartiera un mundo común en el litigio. Emanciparse es afirmar la pertenencia a un mismo mundo, «agrupamiento que no puede hacerse más que en el combate». La demostración de la igualdad consiste en «probar al otro que no hay más que un solo mundo». Para Rancière, lo político es la constitución de un «lugar común», pero no es el lugar de un diálogo o de una búsqueda de consenso: es el lugar de la división.

Ahora bien, los movimientos y las individualidades post-68 se constituyen como denegación de esta política que se funda en la idea de que «no hay más que un solo mundo». Desviando la fórmula de Deleuze, se podría decir: «Lo que los movimientos y las singularidades no quieren es la idea de un único mundo». Los movimientos de mujeres, una de las «categorías» citadas por Rancière, son los que han llegado más lejos, tanto práctica como teóricamente, en la estrategia de doble filo que intentamos describir. En primer lugar, las mujeres parecen seguir fielmente el recorrido trazado por la demostración de la igualdad: comienzan por plantear la pregunta: «¿Somos iguales a los hombres?». Y plantear esta pregunta, respondiendo afirmativamente, es justamente rechazar entrar en conflicto con la policía que define los lugares y las jerarquías de los sexos y los géneros.

Esta afirmación es al mismo tiempo una obra de desclasificación de la división de géneros operada por la policía. Pero aquí existe una ruptura radical en relación con el

modelo propuesto por Rancière. Porque la desclasificación no puede hacerse en el espacio clásico de la política, incluso si, como hace Rancière, se la define a través de la división y de la prueba de la igualdad, en la medida en que este espacio político no puede contener más que un único mundo. La constitución del sujeto político es una «desidentificación» que ya no puede desarrollarse más que como proliferación de los mundos posibles que huyen del mundo «común y compartido» en el fundamento de la política occidental. Para volver a cuestionar las asignaciones identitarias, es preciso dejar de creer en la idea de que no hay más que un único mundo posible.

Para los movimientos postsocialistas, la demostración de la igualdad no es más que la condición de la apertura a un devenir, a procesos de subjetivación heterogéneos. En los movimientos de mujeres, después de la primera fase de afirmación de la igualdad, de acuerdo con la doble lógica invocada por Rancière, se ha abierto un debate acerca de los límites de los conceptos de género y de diferencia sexual, que habían sido definidos a través de la demostración de la igualdad. A partir de esas primeras adquisiciones igualitarias se han desarrollado prácticas de multiplicación de las «identidades» que son otros tantos procesos de subjetivación heterogéneos, procesos de subjetivación en devenir; identidades mutantes que despliegan un devenir múltiple, un devenir monstruo, una actualización de los «mil sexos» moleculares, del infinito de monstruosidad de los que el alma humana recela: las lesbianas, los transgéneros, los transexuales, las mujeres de color, los gays... La «crítica feminista del feminismo», al encontrarse con el pensamiento postcolonial y el de las mujeres de color, se ha concentrado en la «deconstrucción» del sujeto «mujer», y ha salido así de la trampa de los dos mundos (masculino / femenino) encerrados en uno solo (la heterosexualidad). Los «sujetos excéntricos» (Teresa de Lauretis), las «identidades fracturadas» (Donna Haraway), los «sujetos nómades» (Rosi Braidotti), piensan y practican la relación entre diferencia y repetición a partir del punto en donde se detiene Rancière (a través de esa extraña y «aporética» categoría de la «identidad post-identitaria»).

Los conceptos de género y de diferencia sexual del primer feminismo, construido sobre la lógica de la «demostración de la igualdad», no eran suficientes; producían el

mismo obstáculo a la comprensión de las «relaciones de poder que se (re)producen incluso en el interior del mundo de las mujeres; relaciones que generan la opresión entre mujeres y entre las categorías de mujeres, y relaciones que ocultan o reprimen las diferencias internas en un grupo de mujeres, e incluso en el seno de cada una de ellas».[6]

Las mujeres no son una «clase» que fusiona las diferencias en un sujeto colectivo totalizador, sino una multiplicidad, un *patchwork*, un todo distributivo. «Nuestra sobrevida exige contribuir con todas nuestras fuerzas a la destrucción de la clase —las mujeres— (...) Somos tránsfugas de nuestra clase como lo eran los esclavos «cimarrones» americanos al escapar de la esclavitud (...)».[7]

Nos arriesgamos a caer en el «mito de la mujer», dice Wittig, de la misma manera en que el movimiento obrero ha caído en el mito de la clase.

* * * *

> Los Bárbaros están entre los dos: van y vienen, cruzan y vuelven a cruzar las fronteras, pillan o saquean, pero también se integran y reterritorializan. O bien se hunden en el imperio, del que se atribuyen a tal segmento, se hacen mercenarios o confederados, se establecen, ocupan tierras, edifican ellos mismos estados (los sabios visigodos), o bien, por el contrario, se pasan del lado de los nómadas, se asocian a ellos y se hacen indiscernibles (los brillantes ostrogodos).
>
> *Deleuze y Guattari*

Lo que las feministas denominan una lógica y una práctica postidentitaria es la construcción de una pertenencia que no sea una asignación a una identidad; es el compromiso en un «devenir».

Según Isabelle Stengers, las ciencias experimentales contemporáneas dicen: no sabemos lo que es un *neutrino*, no podemos describirlo más que desde el punto de vista de las

---

6 Teresa de Laurentis, *Soggetti eccentrici*, Milan, Feltrinelli, 1999.

7 Monique Wittig, *La Pensée straight*, Paris, Balland, 2001, p. 63 [ed. cast.: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Egales, 2006].

respuestas que ofrece a los dispositivos que lo tratan de localizar. Las prácticas postfeministas dicen: no sabemos lo que puede un cuerpo, pero podemos convocar sus fuerzas y sus virtualidades a través de dispositivos, enunciados, técnicas que, al constituir agenciamientos, le interrogan, le hacen entrar en la esfera de las «preguntas y respuestas».

Desde ese punto de vista, la política es una puesta a prueba, una experimentación, para retomar el vocabulario del pragmatismo. No es solamente un compromiso en la urgencia del estar-contra, no es solamente una definición de las «constantes» y de las «invariantes» del ser conjunto. Tanto la urgencia del compromiso como la acción para la igualdad deben subordinarse a una política del acontecimiento, a una política del devenir, a una política concebida como experimentación.

El devenir es cuestión de virtualidad y de acontecimientos, pero también de dispositivos, de técnicas, de enunciados, es decir de una multiplicidad de elementos que constituyen un agenciamiento a la vez pragmático y experimental. El devenir implica también la constitución de lo que podemos nombrar, utilizando un término general, como «instituciones» y que no es preciso que se identifiquen con el poder constituido. En efecto, se trata de instituciones paradójicas, puesto que deben ser tan inestables, agrietadas, excéntricas, fracturadas, como los devenires que deben favorecer.

Desde 1968, el trabajo asalariado ha aumentado considerablemente en las sociedades occidentales, pero los asalariados ya no participan de las instituciones de clase (sindicatos y partidos), sino que más bien desertan de ellas. Del mismo modo las nuevas «identidades sexuales» escapan a las instituciones binarias, incluso cuando son «democráticas» y políticamente correctas, por ejemplo cuando actúan por la igualdad de la mujer y el hombre, como es el caso de la «paridad» electoral.

Lo «molecular» de la multiplicidad no pasa ya por lo «molar» de la clase y sus formas de organización, ni por las segmentaciones binarias de la heterosexualidad.[8] Los

8 Llamamos «moleculares», siguiendo la propuesta de Deleuze y Guattari, a las diferencias internas e infinitesimales de una multiplicidad, y «molares» a las oposiciones macroscópicas que cortan esta multiplicidad cuando se la considera desde un punto de vista exterior.

agenciamientos moleculares de la multiplicidad buscan y experimentan dispositivos, instituciones que sean más favorables a sus dinámicas de creación y de actualización de los mundos posibles.

A la luz de los comportamientos políticos posteriores a 1968, se puede distinguir de este modo dos tipos diferentes de instituciones: las establecidas, que solicitan una simple reproducción de lo que ya está dado (los dualismos de clase, de sexo y la reproducción sometida de las minorías), y las que, emergentes de las luchas, emprenden una «repetición», es decir, instituciones que son como un tejido en el que bordar la producción de lo nuevo, un bastidor de la diferenciación.

Las instituciones de reproducción separan los agenciamientos moleculares de lo virtual y no consideran lo real más que como pura actualidad. Las instituciones de repetición, en cambio, al mismo tiempo que ofrecen una consistencia a los agenciamientos moleculares, no los reproducen, sino que los hacen variar, bifurcar, abren mundos posibles. Para ellos, lo real es a la vez actual y virtual. Para construir sus territorios, los agenciamientos moleculares quieren pasar por instituciones que no los fijen en roles y funciones definidos y concebidos de antemano; al revés de lo que hacen los partidos, los sindicatos, las normas sexuales, para los cuales todos los problemas se reconducen a las grandes distribuciones ya establecidas (el trabajo asalariado y sus excluidos, la heterosexualidad y sus minorías subordinadas al modelo mayoritario, etcétera).

Es aquí donde nos enfrentamos a la novedad radical de los comportamientos políticos contemporáneos, ya que hacen emerger la oposición, el antagonismo, entre dos tipos de instituciones: las instituciones que crean y reproducen el modelo, el patrón, la medida de una mayoría, y las instituciones que crean y repiten las condiciones de la política como experimentación, como *empowerment*, como devenir.

En las sociedades de control, estamos enfrentados a una pluralidad de modelos mayoritarios («el Hombre blanco, cristiano, cualquier habitante macho adulto que habite las ciudades americanas o europeas de hoy en día») el telespectador del medidor de audiencia, el régimen del salariado, el estatuto de ciudadano, etcétera), que están en práctica en los diferentes dominios de la actividad humana. El ciudadano,

el telespectador del medidor de audiencia, el trabajo asalariado, el Hombre blanco, macho, adulto, etcétera, son los nombres de una «mayoría». La mayoría, en todos esos casos, no designa una cantidad mayor, sino antes que nada un patrón en relación con el que se miden las otras cantidades y se denominan como «más pequeñas». «El ama de casa de menos de 50 años» no constituye la parte más numerosa de los telespectadores, sino que son sus deseos y creencias, creados a través de las técnicas de marketing de las que hablamos antes, las que definen el patrón sobre el cual ordenar la programación de la televisión para todos.

«Minoría», en cambio, designa antes que nada un deseo, es decir, el movimiento de un grupo que, cualquiera que sea su número, está o bien excluido por la mayoría, o bien incluido, pero como fracción subordinada en relación con un patrón de medida que establece la ley y fija la mayoría.

Estamos en presencia de dos procesos de subjetivación diferentes: una subjetivación mayoritaria que remite a un modelo de poder establecido, histórico o estructural, y una subjetivación minoritaria que no deja de desbordar, por exceso o por defecto, el umbral representativo del patrón mayoritario. En las democracias modernas, a diferencia de las antiguas, los derechos son para todos. Pero el «para todos» se dice de dos maneras diferentes, según remita al modelo mayoritario de la democracia o a la democracia del devenir.

En el primer caso, el «para todos» determina o bien la integración de las minorías en el patrón mayoritario, o bien su exclusión (en lo que concierne a la ciudadanía, como la norma televisual, la norma sexual, la norma salarial, etcétera). En el segundo caso, el «para todos» no significa ni integración ni exclusión, puesto que todo el mundo deviene minoritario, potencialmente minoritario, en tanto que no existe ya ningún modelo que sea reconocido como mayoritario. En realidad, es sólo en el devenir en el que podemos reencontrar el «todos» que está en el fundamento de la democracia, puesto que devenir minoritario consiste en sustraerse a las asignaciones del poder.

Las mujeres no dejan de ser dominadas más que convirtiéndose en una minoría, es decir, en una multiplicidad no sometida a un principio mayoritario. No pueden emanciparse al estar reducidas, incluso en la revuelta, a la identidad

mayoritaria de un «segundo sexo». Es preciso para ello que se comprometan en una multiplicidad de devenires-mujeres. Una mayoría no coincide nunca con la multiplicidad que forma el «para todos» del devenir minoritario. Lo que es «universal», lo que es verdaderamente «para todos», es entonces el devenir minoritario mismo. Es solamente en la variación infinita de las modalidades de sustracción a los modelos mayoritarios en la que podemos reencontrar la multiplicidad en acto.

La alternativa no se da entonces entre universalismo y comunitarismo, sino entre dos maneras diferentes de comprender y de practicar el «para todos». El Estado, los partidos, los sindicatos, las industrias culturales y de la comunicación, las instituciones estatales, etcétera, piensan los derechos para todos, el acceso para todos (a la formación, a la renta, a la cultura, a la comunicación, etcétera) como dispositivos de asignación de identidad, y por lo tanto objetivamente totalitarios («tienes derecho a esto porque eres aquello»): construyen modelos mayoritarios. De esta manera, reproducen siempre y de forma sistemática la dialéctica integración-exclusión. En relación con una mayoría uno no puede más que integrarse o ser excluido.

La otra forma de comprender y de practicar el «para todos» emerge en las luchas contemporáneas, en el seno de los movimientos de mujeres, en ciertos componentes de la movilización contra la globalización liberal, o en las coordinaciones en Francia. La reivindicación de derechos para todos no parte de la definición de una identidad, sino de la disolución de las identidades en los agenciamientos moleculares de la multiplicidad. No se trata de decir «tenemos derecho a esto porque somos aquello», sino «tenemos derecho a esto para devenir otra cosa.» Las nuevas luchas crean dispositivos, prácticas e instituciones que organizan la transversalidad entre lo molecular y lo molar y pretenden restituir y recortar lo molar a partir de lo molecular.

La transformación, el devenir y la mutación se hace instalándose «entre» estos dos niveles, cruzando y volviendo a cruzar las fronteras como los bárbaros durante la caída del Imperio Romano, trazando una línea que impida a lo molar encerrarse en modelos mayoritarios, y haciendo de lo molecular la fuente de procesos de creación y de subjetivación.

Las luchas atraviesan los diferentes planos, pero lo hacen a partir de la construcción de una tensión entre lo macro y lo micro, entre lo molar y lo molecular que, al convocarlos y al construirlos como problemas, crean las condiciones de la transformación y la experimentación de las relaciones de poder que los constituyen.[9]

* * * *

Estamos en el terreno de la crítica de la identidad que Rancière comenzó a cuestionar cierto tiempo después del pionero trabajo de Deleuze y Guattari. Pero este último se desplegaba con una perspectiva política radicalmente diferente: la de la multiplicidad y de su proceso de constitución que se realiza por diferenciación, que hace proliferar los mundos posibles (los devenires) por minorización para deshacer las asignaciones y modelos mayoritarios del poder.

Rancière, por el contrario, nos propone reconstruir la trampa en la que cayó el movimiento obrero y que los movimientos postfeministas supieron evitar. Según Rancière, «la esencia de la política es la manifestación del *dissensus* como presencia de dos mundos en uno solo».[10] Para los movimientos

9 Quizás hay que subrayar aquí un punto de litigio con las teorías de la multitud (Negri, Virno). En efecto, si la condición de existencia de la multitud es lo fuera de medida, o lo inconmensurable (Negri), entonces la única «medida» de ese excedente alegre no puede ser más que la multiplicidad de los devenires. El éxodo a través del cual Negri describe el comportamiento de la multitud no puede ser concebido más que bajo la forma del devenir, de la transformación cotidiana de esta tierra (lo que Deleuze denomina «creer en el mundo»). Cualquier otra concepción mesiánica del éxodo nos reconduce o bien a la impotencia de un afuera que resulta imposible de alcanzar o bien a la reconstrucción de una nueva medida mayoritaria. De este modo, la única manera para evaluar una «buena multitud» y distinguirla de una «mala multitud» es otra vez el devenir. Transformación de una minoría en mayoría o devenir minoritario de todos, tales son las trayectorias posibles y antagonistas de una multitud. Si el término «multitud» quiere designar una multiplicidad irreductible de singularidades, no puede más que designar una multiplicidad minoritaria, porque el devenir minoritario puede asegurar a la vez la proliferación de los mundos posibles no totalizables y la implicación de todos ellos en el devenir.

10 Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, *op. cit.*, p. 244.

postfeministas, la política es justamente la manifestación del *dissensus* pero como construcción de una multiplicidad de mundos, como bifurcación de series de mundos incomponibles en el mismo mundo. La diferencia es notable y resume por sí sola la distancia entre los movimientos actuales y la tradición del movimiento obrero.

En el espacio político de la tradición occidental no se puede afirmar más que la identidad y la igualdad (somos mujeres y somos iguales a los hombres). Pero la igualdad, sin la proliferación de mundos posibles, es un potente medio de integración en la identidad y la unidad. Para ser verdaderamente emancipatoria, la reivindicación de la igualdad debe ser sometida a una política de la diferencia, que no sea el «tumulto del capital y de la democracia», sino la invención y la efectuación de una multiplicidad de mundos, el devenir otro, conflictivo, de las subjetividades.

No se trata de oponer los dos terrenos de lucha: el de la igualdad y el de la diferencia, sino de saber que el primero no es más que una condición, una suerte de zócalo ontológico para el despliegue del segundo. Los movimientos postsocialistas luchan por la igualdad pero como premisa, como condición de una política de la diferencia.

De acuerdo con Rancière, la «policía» contra la cual luchan los movimientos obreros, antes que una fuerza represiva, es una «forma de invención que prescribe lo visible y lo invisible, lo decible y lo indecible».[11] Pero me parece haber mostrado que la lucha por definir lo que es decible y visible no puede desarrollarse tanto como para que se crea que ya no hay más que un único mundo posible. Bajtin, más que Rancière, es quien nos revela la naturaleza y las formas de la lucha que se desarrollan alrededor de lo sensible, alrededor de lo que se dice y de lo que se ve. Esta lucha no se contenta con negar la prescripción «policial» de lo visible y lo enunciable, sino que inventa una multiplicidad de lenguas, de semióticas, de formas de enunciación que son otros tantos mundos en los cuales la «policía» no tiene asidero. El rechazo nunca es más que el primer plano de la lucha, que se despliega siempre al mismo tiempo en un segundo plano en el que ésta es resistencia e invención.

11 *Ibídem*.

* * * *

En Francia, uno de los dispositivos más interesantes por medio de los cuales los movimientos postsocialistas mantienen juntos los dos planes de acción (de resistencia contra el poder y de despliegue de la multiplicidad) es la «coordinación». La de los «empleados temporales y precarios de Île-de-France»[12] es la última y más lograda de las coordinaciones que, desde principios de la década de 1990 (coordinación de las enfermeras, de los estudiantes, de los trabajadores ferroviarios, de los docentes, etcétera) organizan todas las formas de lucha de cierta envergadura.

Ahora bien, es imposible pensar y actuar en coordinaciones sobre la base de una teoría de la autonomía de lo político, de una aproximación marxista más clásica, o simplemente según las reglas de los partidos y de los sindicatos, regidos por la lógica de un único mundo posible. En efecto, en las coordinaciones, las dinámicas de creación y efectuación, de acción y organización, se despliegan según las modalidades de la neomonadología: la acción es allí proliferación de los mundos posibles y se sustrae a la vez al consenso y a la división de un mismo mundo compartido.

Los empleados temporales no resisten y no actúan de la misma manera que los obreros de la cadena de montaje fordista. Y con razón. Mientras que estos últimos estaban presos en las redes de la cooperación de fábrica y de sus modalidades disciplinarias, los empleados temporales viven y trabajan en el marco de la cooperación entre cerebros y de sus modalidades de control. El poder de la industria audiovisual y de la industria cultural, a través de las cuales son empleados es, como sabemos, un poder de captura de la coordinación entre cerebros. Los empleados temporales constituyen la parte más flexible, más precarizada y más pobre de la interfaz a través de la cual estas industrias imponen una «estética» que es a la vez creación y efectuación de afectos, de creencias, de deseos, y de determinación de quién tiene derecho y títulos para crear y reproducir. Es una «estética»

12 Île-de-France es el departamento que rodea a París, incluyendo a sus suburbios [*N. del T.*].

innoble, como vimos en el tercer capítulo, en el sentido en que los «diferentes» deseos y creencias que crea y efectúa son, en realidad, variaciones de un mismo modelo mayoritario subordinado a la lógica de valorización del capital.

El rechazo, el «no» de los empleados temporales («ya no actuamos más») hizo oscilar la relación que mantenían con la organización de la sociedad de control. Se pasa de una relación ambigua (¡cínica y participativa, o sufrida y en revuelta, pero siempre individual!) a lo que hemos llamado, tras enunciar la teoría del acontecimiento, una relación «problemática».

En la coordinación, todas las fuerzas de la cooperación entre cerebros (el poder de agenciamiento, de disyunción y coordinación de flujos y de redes, la movilidad, la capacidad de componer lo nuevo, la creación y la efectuación de los públicos, etcétera), en lugar de ser apropiados y explotados por la industria de la comunicación y la industria cultural, funcionan como motor de la lucha. Pero esta inversión de los dispositivos no es más que el comienzo de otro proceso imprevisible, arriesgado, abierto: el de la constitución de la multiplicidad que se reapropia de lo que la sociedad de control expropia y privatiza: la cocreación y la coefectuación de la cooperación entre cerebros.

Volvamos a la teoría del acontecimiento. La coordinación es lo que ha hecho posible el acontecimiento de la lucha contra el protocolo. En el acontecimiento se revela a la vez lo intolerable y las nuevas posibilidades que él envuelve. La desestructuración de lo intolerable y la articulación de nuevas posibilidades de vida tienen una existencia real, pero que sólo se expresa en las almas. La desestructuración de lo intolerable, al dar un paso al margen de las formas codificadas y convenidas de la lucha sindical (el ritual de la manifestación, de la asamblea) se expresa a través de la invención de nuevas formas de acción, cuya intensidad y extensión se abren cada vez más hacia el hostigamiento y el desvelamiento de las redes de mando de la sociedad-empresa. Frente a las desregulaciones de la economía del trabajo y de los derechos sociales se da una desregulación del conflicto, que sigue a la organización del poder incluso en las redes de comunicación, en las máquinas de expresión (interrupción de transmisiones de televisión, ocupación de los espacios publicitarios, intervenciones en las redacciones de los diarios, etcétera), que las luchas sindicales clásicas cometieron el enorme error de ignorar.

A las monumentales movilizaciones de los sindicatos (huelgas), concentradas en el tiempo y en el espacio, la coordinación acopló (sin oponerlos) una diversificación de las acciones (a través del número de participantes, la variación de los objetivos) en «flujos tensos» (por la frecuencia y la velocidad de su emplazamiento y ejecución) que deja entrever lo que pueden ser acciones eficaces en una organización de la producción capitalista móvil, flexible y desregulada, y en la que las máquinas de expresión son constitutivas de la «producción».

Si la desestructuración de lo intolerable debe inventar sus modalidades de acción, la transformación de las maneras de sentir que el acontecimiento implica no es más que la condición de apertura a otro proceso, «problemático», de creación y de actualización que concierne a la multiplicidad. Lo «problemático» es lo que caracteriza a la vida y a la organización de la coordinación. Las subjetividades comprometidas en la lucha son tomadas entre la vieja distribución de lo sensible que ya no existe y lo nuevo que todavía no está, si no es bajo las modalidades de la transformación de la sensibilidad.

La coordinación no es un todo colectivo, sino distributivo. Es una arquitectura, una cartografía de singularidades, compuesta de *networks* y de *patchworks* (una pluralidad de comisiones y de iniciativas, de lugares de discusión y de elaboración, de militantes de grupos políticos y sindicales, de redes de afinidad «culturales y artísticas», de redes de amistad, una multiplicidad de oficios y de profesiones, etcétera) que se hacen y deshacen, con velocidades y finalidades diferentes.

El proceso de constitución de la multiplicidad que se inicia aquí no es orgánico, sino polémico y conflictivo. En este proceso, existen a la vez individuos y grupos desesperadamente aferrados a las identidades, roles y funciones que la «policía» moduló para ellos, e individuos y grupos comprometidos en un proceso radical de cuestionamiento de esas mismas modulaciones. En la abundancia y la circulación de la palabra hay iluminaciones políticas fulgurantes y también repeticiones de creencias y de estereotipos vehiculados por la opinión pública. Existen maneras de hacer y de decir conservadoras y otras innovadoras, distribuidas entre individuos y grupos diferentes, o que atraviesan a un mismo individuo o a un mismo grupo.

El término «precario» agregado a la denominación de «empleados temporales» de la coordinación de Île-de-France,[13] es el que desencadena más pasiones y tomas de palabra. Están aquellos para los que «precario» es un hecho, una constatación (existen tantos, si no más, empleados temporales no indemnizados que empleados temporales indemnizados; el nuevo protocolo, de cualquier modo, transforma al 35 por ciento de los indemnizados en precarios). Otros lo asumen alegremente como inversión de la asignación del poder (de la misma manera que desempleado, subsidiado,[14] inmigrante, etcétera), como negación de la clasificación en la que están atrapados. Otros, pasmados incluso por esta asignación de contornos indefinidos, negativos, reivindican la identidad tranquilizadora del «artista» o del «profesional del espectáculo», que son otras tantas clasificaciones aunque positivas en su espíritu. Uno puede identificarse con el artista, con el profesional, mientras que ser «precario» es una identificación por defecto. Están también aquellos para los que el término «precario» es suficientemente ambiguo y polisémico como para abrirse a una multiplicidad de situaciones que desbordan el «espectáculo» y dejan suficientes posibilidades para dar lugar a devenires que escapen a las clasificaciones del poder. Otros reivindican incluso la «precariedad existencial» y denuncian la «precariedad económica». Están igualmente aquellos para los que «precario» designa el lugar en el que las clasificaciones, las asignaciones, las identidades se mezclan (a la vez artista y precario, a la vez profesional y desempleado, alternativamente dentro y fuera, en los bordes, en los límites), el lugar en el que las relaciones, al no estar suficientemente codificadas, son a la vez, y de modo contradictorio, fuentes de sujeción política, de explotación económica y de oportunidades que pueden ser aprovechadas.

---

13 El autor se refiere a la Coordinación de empleados temporales y precarios de Île-de-France *(Coordination des intermittents et précaires d'Île-de-France, Cip-idf)* [*N. del T.*].

14 *Éremiste* en el original. Se refiere al beneficiario del *Revenu Minimum d'Insertion* (RMI, «Ingreso Mínimo de Inserción»), una suerte de renta básica débil que está condicionada a largos periodos de desempleo y escasos ingresos [*N. del T.*].

«Precario» es de este modo el ejemplo mismo de la denominación «problemática», que plantea nuevas preguntas y solicita nuevas respuestas. Sin tener el alcance universal de términos tales como obrero o proletario, juega, como antes hicieron estos últimos, el papel de lo que excede, y en consecuencia no es nombrable por el poder más que negativamente.

Todo el mundo está de acuerdo en decir que es preciso neutralizar la precariedad como arma de sujeción política y de explotación económica. La división se opera en las modalidades y en el sentido de esta neutralización y de lo que puede venir después de ella.

Se puede volver a conducir las preguntas que plantea el término «precario» a respuestas prefijadas, llevar lo desconocido de las situaciones problemáticas que evoca la precariedad a lo conocido de las instituciones establecidas y sus formas de representación: el trabajo asalariado, el derecho al trabajo (empleo), el derecho a la seguridad social valorada con arreglo al empleo, la democracia paritaria de las organizaciones patronales y sindicales. O bien se pueden inventar e imponer nuevos derechos que favorezcan una nueva relación con la actividad, con el tiempo, con la riqueza, con la democracia, que existen sólo virtualmente, y con frecuencia de manera negativa, en las situaciones de precariedad.

Se ve que las cuestiones económicas, las cuestiones de los regímenes de seguros y de representación «social» son inmediatamente problemas de clasificación política, que remiten a procesos de subjetivación diferentes: o bien volver a entrar en el molde ya fabricado de la relación capital-trabajo, viviendo el arte y la cultura como su «excepción», o bien interrogar la metamorfosis del concepto de trabajo y del concepto de arte (o de cultura), y abrirse a los devenires que estas mismas preguntas plantean, definiendo de otro modo al «artista» y al «profesional». Se puede volver a conducir lo que es «precario», es decir, lo que no está todavía codificado, al conflicto institucionalizado y ya normalizado (¡del que forma parte también la revolución de un buen número de revolucionarios!), así como captar la posibilidad de construir luchas para identidades en devenir.

Inventar derechos para lo que se está moviendo es una acción paradójica desde el punto de vista de un único mundo posible, ya que implica a la vez el devenir y la permanencia

(el ser), la diferencia y la repetición. Una situación que más bien debería fascinar a los «artistas». Es en este momento cuando se puede constatar que el arte y la cultura no existen, sino que existen prácticas artísticas o culturales, y que a través de esas prácticas y sobre esas prácticas uno se divide. Si las prácticas artísticas dividen, los derechos pueden unir.

Los derechos son la definición de condiciones materiales de igualdad, los derechos son para todos. Pero esta igualdad no es para ella-misma, no es un objetivo en sí. Debe ser para la diferencia, para el devenir de todo el mundo, o de otro modo no es más que colectivismo, nivelamiento de la multiplicidad, media de las subjetividades y subjetividad media (mayoritaria). La igualdad y la diferencia pueden agenciarse de manera feliz sí y sólo sí se dicen de una subjetivación cualquiera, si se dicen de las identidades en movimiento, fracturadas, excéntricas, nómadas, si se dicen del devenir de todo el mundo.

* * * *

En la coordinación se expresan diversas maneras de hacer y diversas maneras de decir, y se desarrollan como aprendizajes o «experiencias colectivas» (como dicen los empleados temporales de la CIP-IDF), que hacen emerger los «objetos» y los «sujetos» políticos. Aprendizaje y experiencia que, desde el momento en que funcionan, hacen proliferar los problemas y las respuestas.

La producción de un modelo de indemnización de los períodos de desocupación, alternativo al propuesto por el gobierno, es una de estas experiencias que, partiendo de prácticas específicas de los oficios del espectáculo, interpelan a la organización general de nuestras sociedades.

La actividad de los empleados temporales es un agenciamiento de temporalidades heterogéneas: tiempo de creación, tiempo de formación, tiempo de reproducción, no sólo material sino también espiritual, y tiempo de empleo. Tiempos «llenos», tiempos «vacíos», tiempos de relaciones con los públicos y tiempos de trabajo.

La contabilidad nacional, la contabilidad de las empresas y de la seguridad social no toman en cuenta más que el tiempo de empleo (de acuerdo con una lógica adaptada a la fábrica

de alfileres de Adam Smith y a las fábricas descritas por Karl Marx). Más aún, contabilizan esta actividad según la medida del tiempo empleado por un empleador, aunque las otras temporalidades (fuera de toda medida cronológica) sigan siendo invisibles y apropiadas gratuitamente por parte de las empresas. Se hace como si esas otras temporalidades no existieran, incluso cuando sin ellas el tiempo empleado no tendría ninguna consistencia.

Los empleados temporales no se interrogan solamente acerca de los dispositivos económicos e institucionales que hace falta inventar para hacer posible el agenciamiento de esas temporalidades heterogéneas, sino que también y sobre todo, se interrogan acerca de los medios para desarrollarlos y defenderlos contra la avidez de las empresas y contra la lógica mayoritaria de constitución de públicos (contra la polución de los cerebros).[15]

Los intereses particulares, incluso salariales (el modelo propuesto por los empleados temporales prevé la disminución de las indemnizaciones para los sueldos más elevados, a fin de establecer una mutualización, una redistribución más justa), están subordinados a la constitución de derechos colectivos que deben garantizar la posibilidad para todos de perennizar las prácticas de expresión, de hacerlas menos frágiles, de aumentar su autonomía.

El proyecto capitalista no sólo pone en peligro la existencia social de los trabajadores, sino que se encarniza también con el sentido, con los contenidos de su actividad. La mutualización no se piensa sólo a partir de los riesgos sociales, sino también en función de los contenidos de la actividad (son, por así decir, «riesgos» ligados al sentido). La relación entre garantías económicas y contenidos de la producción que, en la época fordista sólo había sido dejado de lado por la reivindicación salarial, se pone aquí, y con fuerza, en el centro de la elaboración de dispositivos de protección social. La dimensión económica y la dimensión del sentido están estrechamente ligadas en la concepción del modelo que no sólo debe

---

15 En este sentido, los empleados temporarios en lucha pueden ser descritos como los practicantes de una «ecología social y mental», tal como la exigía Félix Guattari en *Les trois écologies*.

defender la movilidad económica (contra la discontinuidad de los sueldos y los derechos) sino también la movilidad ligada a la creación de lo posible. La justicia social debe garantizar también la capacidad de crear lo posible.

La defensa sindical tradicional del «puesto de trabajo» se limita a intervenir en una producción ya codificada y definida por la organización capitalista. En cambio, los empleados temporales introducen un excedente, un sobrante, un «demás» lleno de virtualidad, que pone en discusión los propios conceptos de producción y de trabajo.

El modelo de coordinación lleva a cabo las condiciones de lo que en el tercer capítulo habíamos definido como «actividad libre», que precede a su subordinación a un empresario y que quiere imponer sus propias necesidades. De este modo, el conflicto se refiere directamente al sentido.

La superposición de tiempos «llenos», de tiempos «vacíos», de tiempos de relaciones con los públicos, de tiempos de empleo, no siendo la excepción sino la regla, implica otro concepto de riqueza y otro pensamiento de su distribución, que hay que inventar y experimentar para todo el mundo.

Además, las modalidades de construcción del nuevo modelo, al interrogar a la legitimidad de la división entre expertos y no expertos, ponen también a prueba la división entre representantes y representados: si las reivindicaciones y las proposiciones prueban la inventividad, es porque la manera de elaborarlas debió ser, ella misma, inventada.

La acción de la coordinación es una experimentación de los dispositivos del ser conjunto y del estar contra, que repiten procedimientos ya codificados de la política a la vez que inventan otros. Pero en los dos casos se trata siempre de favorecer el encuentro de las singularidades y el agenciamiento de los mundos diferentes.

La forma general de la organización no es vertical y jerárquica como la de los partidos y de los sindicatos, sino la de una red distributiva, donde actúan métodos de organización y de toma de decisión diferentes, que coexisten y se agencian de manera más o menos feliz. La asamblea general funciona según el principio del voto mayoritario, sin por eso seleccionar a las elites y a las estructuras verticales y directivas. Pero la vida de la coordinación y de las comisiones se hace según el

modelo del *patchwork* distributivo que permite a un individuo y a un grupo lanzar iniciativas y nuevas formas de acción de manera más flexible y responsable. Esta forma de organización es infinitamente más abierta, que la forma jerárquica, al aprendizaje y a la apropiación de la acción política por parte de todo el mundo. La red es propicia al desarrollo de una política y una toma de decisiones minoritarias.

Es más fácil criticar en bloque estos aprendizajes, estas experiencias y estos dispositivos, partiendo de lo universal de la política y sus imperativos, que decir lo que funciona y lo que no funciona (y por qué) en esta manera de vincular las diferencias en un devenir común que los hace proliferar en lugar de codificarlos, que sea capaz de dejar flotar siempre una «reserva de ser», un virtual, disponible para otros devenires.

La coordinación ha adoptado una estrategia que actúa transversalmente respecto de las divisiones instituidas por la política (representantes / representados, privado / público, individual / colectivo, experto / no experto, social / político, actor / espectador, asalariado / precario, etcétera). ¿Cómo desbaratar las divisiones instituidas? Por ejemplo, en lo que concierne a la oposición representante / representado, la coordinación ha elegido no tener un representante nombrado, sino hacer de cada uno de sus miembros una expresión singular y sin embargo legítima de toda la coordinación. La puesta en cuestión de las divisiones instituidas permite de este modo abrir un espacio político inédito, que libera nuevas capacidades de acción y de pensamiento, pero que también contiene sus propias trampas. La apertura de este espacio instituyente alimenta una tensión entre la afirmación de la igualdad proclamada por la política (todos somos iguales en derechos) y las relaciones de poder entre singularidades que siempre son asimétricas (en el seno de una asamblea, de una discusión, de una toma de decisión, la circulación de la palabra, de los lugares y de las funciones no está nunca fundada en la igualdad).

Se rechazan las diferencias impuestas por el poder, pero se componen diferencias entre singularidades (en este segundo plano, la igualdad no puede ser sino la posibilidad para cada uno de no ser separado de lo que puede, de ir hasta el fondo de su potencia). Se rechaza la jerarquía del poder construida a partir del modelo mayoritario, pero

se componen relaciones asimétricas entre singularidades que, «como en los mundos de los artistas, donde no hay rangos, sino emplazamientos diversos», son inconmensurables unas con otras.

El acontecimiento de la lucha contra el protocolo y su efectuación en el agenciamiento de la coordinación crean la posibilidad de traspasar las fronteras, de desdibujar las divisiones, las clasificaciones y las asignaciones en las que estamos atrapados. El espacio de la coordinación hace que se crucen la lógica de la igualdad y la lógica de la diferencia (libertad) al construir su relación como problema, al tratar de interrogar los límites que habían considerado el socialismo y el liberalismo, para dejar de practicarlas separadamente.

La coordinación es el lugar conflictivo de la mutación de la multiplicidad (el lugar de pasaje de la multiplicidad sometida y sojuzgada a una nueva multiplicidad cuyos contornos no se pueden medir de antemano) que se hace bajo la égida del acontecimiento.

* * * *

De manera más general, podemos decir lo siguiente: la forma de organización política de la cooperación entre cerebros remite a la invención, a la experimentación y a sus modalidades de acción, y no a una nueva forma de guerra. Estamos viviendo una situación de «guerra civil planetaria» y de estado de excepción permanente, pero la respuesta a esta organización del poder sólo se puede hacer dando la vuelta (replegando hacia el interior) a la lógica de la guerra sustituyéndola por una lógica de la cocreación y de la coefectuación.

La lógica de la guerra es la de la conquista o de la partición de un único mundo posible. La lógica de la invención es la de la creación y la efectuación de diferentes mundos en el mismo mundo, que vacía al poder al mismo tiempo que hace posible el hecho de dejar de obecederle. Este despliegue y esta proliferación chocan con la realidad del poder, pero se enfrentan también a lo imprevisible y a lo impredecible de la constitución de la multiplicidad. Porque constituir la multiplicidad significa prolongar las singularidades en la vecindad de otras singularidades, trazar una línea de fuerza entre

ellas, hacerlas parecidas momentáneamente y hacerlas cooperar, por un tiempo, hacia un objetivo común, sin por ello negar su autonomía y su independencia, sin totalizarlas. Y esta acción es, por su parte, una invención, una nueva individuación.

La constitución de la coordinación se hace según modalidades que remiten a la imprevisibilidad de la propagación y de la difusión de la invención (por captura recíproca fundada en la confianza y la simpatía), más que a la realización de un plan ideal, de una línea política que apunta a la toma de conciencia. Sólo tiene éxito si expresa una potencia en la que las singularidades existen «una a una, cada una por su propia cuenta». Sólo se hace si expresa una «suma que no totaliza sus propios elementos».

El pasaje de lo micro a lo macro, de lo local a lo global no debe hacerse a través de la abstracción, la universalización o la totalización, sino a través de la capacidad de mantener unidos y de agenciar poco a poco los *networks* y los *patchworks*. La integración global no es otra cosa que el conjunto de las integraciones locales: no es necesario adoptar un punto de vista superior para realizarla. En relación con estas dinámicas de la forma-coordinación, los instrumentos y las formas de organización del movimiento obrero son completamente insuficientes, porque, por un lado, se refieren a la cooperación de la fábrica de Marx y Smith y, por otro, porque no conciben la acción política como una invención, sino como un simple desvelamiento de algo que ya está ahí, y cuyo operador principal es la toma de conciencia.

La acción política de lo que queda del movimiento obrero (bajo su forma institucional o izquierdista) sigue y seguirá estando dominada por la lógica de la representación y de la totalización que significa el ejercicio de hegemonía en un único mundo posible (se trate de tomar el poder o de compartirlo).

El despliegue de la forma política de la cooperación de las subjetividades cualesquiera requiere ante todo la neutralización de esas maneras de hacer y decir la política. Allí donde hay hegemonía de las formas de organización del movimiento obrero, no hay coordinación. Allí donde hay coordinación, estas organizaciones pueden constituirse en un componente, pero abandonando sus pretensiones de hegemonía y adaptándose a las reglas constitutivas de la

multiplicidad (¡también se ve actuar esta coexistencia en las formas de organización de la movilización contra la globalización neoliberal!).

Si la forma-coordinación es capaz de componer las diferencias sin destruirlas, las formas de organización heredadas del movimiento obrero son incapaces de hacerlo. Las maneras de hacer y de decir del movimiento obrero están animadas por la representación, las de la coordinación por la expresión y la experimentación.

* * * *

Las modalidades de organización, de circulación de la palabra, de la toma de decisiones, etcétera, deben mucho al compromiso de un gran número de mujeres en la vida de la coordinación. Este es otro rasgo característico de la coordinación en relación con las formas tradicionales de organización política, que tiene consecuencias inmediatas en las formas de la militancia.

El militante de las coordinaciones es aquel que a la vez se compromete y se sustrae.

El surgimiento de los movimientos post-socialistas no puede ser entendido a la manera durkheimiana (según las modalidades «místicas» del pasaje de lo individual a lo colectivo). Como nos enseñó Tarde, en toda creación hay, en su origen, iniciativas singulares (de grupos o de individuos), más o menos pequeñas, más o menos anónimas. Estas iniciativas realizan una interrupción al introducir una discontinuidad, no sólo en el ejercicio del poder sobre la subjetividad, sino también y sobre todo en la reproducción de hábitos mentales y de hábitos corporales de la multiplicidad. El acto de resistencia introduce discontinuidades que son nuevos comienzos, y estos comienzos son múltiples, disparatados, heterogéneos (siempre hay una multiplicidad de focos de resistencia).

En las condiciones de la cooperación entre cerebros, el acto de resistencia actúa contra el poder, pero debe ser al mismo tiempo un acto de creación, de invención, que actúa en el plano de la proliferación de los posibles.

El militante de los movimientos post-socialistas, más que remitir a las posturas del guerrero o del compromiso religioso, como se ha dicho recientemente frente a la crisis de la militancia socialista, asume los atributos del inventor y del experimentador. El militante se compromete y se sustrae de la misma manera que este último, ya que también debe escapar, para que su acción sea eficaz, a la cadena de «hábitos e imitaciones ambientes» que codifican el espacio de la acción política.

La fascinación que ejerce la figura del subcomandante Marcos se debe a elementos que están presentes en sus maneras de hacer y de decir. En una situación apremiante distinta a la nuestra, se afirma como guerrero, como comandante político y militar y, al mismo tiempo, a través de esos mismos gestos y de esas mismas palabras, se sustrae inmediatamente a la identidad guerrera, se deshace de la asignación al mando y a la dirección militar y política. La paradójica denominación de «subcomandante» expresa la situación, propia de la creación de algo nuevo, de subjetivación y desubjetivación simultáneas que se presuponen y se relanzan recíprocamente. En la militancia contemporánea, la dimensión guerrera debe ser transformada en fuerza-invención, en potencia de crear y de realizar agenciamientos y formas de vida. Desde esta perspectiva, puede haber continuidad y perfecta circulación de los dispositivos y las prácticas de la organización política y de subjetivación, sin distinción alguna entre primer, segundo y tercer mundo.

Para el militante, como para el experimentador, «la necesidad de crítica destructiva existe tanto como la necesidad de creación inventiva; pero la primera está al servicio de la segunda, y su espíritu crítico no rompe los vínculos habituales de las ideas más que para enriquecer la imaginación con los restos, a los que emplea. Lo que hay de particular y de esencial es que [el espíritu crítico] es el primero en percibir netamente este carácter, inherente a ciertas nociones o a ciertas acciones, de contradecirse o de trabarse, y la posibilidad inherente a otras acciones o nociones de ser asociadas de tal manera que se confirmen o que colaboren».[16]

16 Gabriel Tarde, *La logique sociale, op. cit.*, p. 272.

El militante no es el que detenta la inteligencia del movimiento, que condensa sus fuerzas, que anticipa sus elecciones, que extrae su legitimidad de su capacidad para leer e interpretar las evoluciones del poder, sino que es, de manera más simple, el que introduce una discontinuidad en lo que existe. El militante hace bifurcar los flujos de las palabras, de los deseos y de las imágenes para ponerlos al servicio de la potencia de agenciamiento de la multiplicidad; reúne situaciones singulares sin ubicarlas en un punto de vista superior y totalizante. Es un experimentador.

Los intermitentes del espectáculo dicen: no sabemos qué es el «ser conjunto» y «estar en contra» en las condiciones de lo incomposible, de la proliferación de los mundos en un mismo mundo; no sabemos cuáles son las instituciones del devenir, pero convocamos estas cuestiones a través de dispositivos, de técnicas, de agenciamientos y de enunciaciones, y de este modo interrogamos y experimentamos.

Las modalidades clásicas de la acción política no desaparecen (en la coordinación, como ya lo hemos hecho notar, hay una coexistencia de diferentes principios de organización), sino que están subordinadas al despliegue de esta potencia de agenciamiento. La constitución de sí como multiplicidad no está sacrificada a la lucha contra los imperativos del poder. Esta lucha no podrá ser eficaz ni tener un sentido si no produce una subjetivación que despliegue, aquí y ahora, la cooperación entre cerebros y su proliferación minoritaria.

El militante propone iniciativas, está en el origen de nuevos comienzos, no según la lógica de la realización de un plan ideal, de una línea política que concibe lo posible como una imagen de lo real dada de antemano, sino según la inteligencia concreta de la situación de la multiplicidad, que le obliga a poner en juego su propia identidad, su visión de mundo y sus medios de acción. Además, no tiene alternativa, porque toda tentativa de totalización, de generalización homogeneizante, de organización jerárquica o de constitución de una relación de fuerzas exclusivamente volcada hacia la representación provoca la fuga y la descomposición de la multiplicidad.

La descomposición de la coordinación también comienza cuando se bloquea la actualización de los agenciamientos que se manifiestan como posibles; cuando la difusión de la

invención no encuentra las condiciones de su propagación; cuando las nuevas relaciones con el trabajo, el tiempo, la riqueza, la cooperación, lo sensible, que se perciben por un corto instante en los acontecimientos, no efectúan instituciones capaces de favorecer su desarrollo. Las almas que se habían abierto al acontecimiento se vuelven a cerrar y se repliegan sobre viejas subjetivaciones (el artista), sobre viejas identidades (los «profesionales del espectáculo», término que hay que comprender en este caso siguiendo la significación que le dio Debord[17]), sobre viejos agenciamientos. No se plantean nuevas preguntas y se dan viejas respuestas. Pero el acontecimiento insiste. Otras subjetividades les siguen siendo fieles y continúan trazando las condiciones de su actualización.

Los sindicatos y los partidos, expectantes como buitres, esperan la descomposición de las coordinaciones. El número insignificante de militantes que llegan a recuperar después de la existencia de las coordinaciones es la medida del abismo que los separa de la subjetividad cualquiera. Un abismo «antropológico», antes incluso de ser político.

El trabajo asalariado como patrón mayoritario

> Plantear el problema de la constitución en el espacio europeo significa constitucionalizar el devenir. [...] ¿Se puede constitucionalizar el devenir? Sólo es posible imaginando una constitución que sea como un programa, un conjunto de técnicas previstas para cambiar las reglas a medida que se modifica el contenido de su aplicación. Y el método general es el del privilegio otorgado a la minoría. La minoría es la línea de fuga a lo largo de la cual una red crece, se desarrolla y deviene. En la red, el gobierno de las minorías está a la orden del día.
>
> *Bifo (Franco Berardi)*

---

17 Cfr. con Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Buchet-Castel, 1967. [ed. cast.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pretextos, 1999]. Se trata de la aterradora ambigüedad del eslogan cantado en las manifestaciones parisinas del mes de julio: «Somos el espectáculo».

El hecho político decisivo del siglo XX ha sido la transformación progresiva del trabajo asalariado: si antes era un dominio de experimentación de los dispositivos y de las prácticas revolucionarias, ahora se ha convertido en el lugar de construcción de un modelo «mayoritario» para el conjunto de las relaciones «productivas» y «sociales». El compromiso fordista de postguerra entre Estado, patrones y sindicatos ha sido la instauración, como hemos visto en el segundo capítulo, del «trabajo asalariado» como patrón de medida del conjunto de las relaciones sociales. El modelo del trabajo asalariado, como todo patrón mayoritario, tiene también sus oposiciones y sus conflictos: explotadores y explotados, patrones y asalariados. La primera función del modelo es, precisamente, la de definir y codificar estas oposiciones, conflictos y apuestas de manera que existan y se expresen en el seno de un mismo sistema mayoritario. Sólo en estas condiciones, frente a comportamientos relativamente previsibles, pueden tener lugar la «regulación» de las relaciones de poder y la «planificación» de la producción.

A modo de contrapartida a la participación de las organizaciones del movimiento obrero en la construcción de este modelo mayoritario, los asalariados han obtenido una parte en el reparto de las ganancias de productividad y el establecimiento progresivo de los derechos laborales y sociales. Más profundamente, este compromiso pudo ponerse a punto porque el movimiento obrero siempre ha considerado al trabajo asalariado (más precisamente a la clase obrera) como un patrón a través del cual se miden las minorías (los pobres, los campesinos, las mujeres, etcétera) y la sociedad en su conjunto. Este modelo de codificación y de regulación ha actuado en primera instancia contra el devenir de los obreros mismos (sobre todo los obreros sociales) y contra todos los devenires de las fuerzas sociales excluidas o subordinadas al patrón mayoritario (mujeres, jóvenes, personas mayores, etcétera). Pero en el momento en que el patrón salarial parece imponerse, comienza a deshacerse. Los movimientos de 1968, conviene recordarlo una vez más, fueron una fuga de las masas que produjo comportamientos (de los propios obreros, de las mujeres, de los jóvenes, etcétera) no asignables y por lo tanto no manejables por las reglas de la conflictualidad establecida y negociada por los sindicatos, los patrones y el Estado.

Hemos asistido a reacciones diferentes frente a esta defección molecular, convertida luego en irreversible: los patrones se han instalado cínicamente en ella (¡cuando ellos no la han comenzado ni tampoco la han inventado!), desviándola y explotándola en su beneficio, mientras los sindicatos y los partidos de izquierda buscan desesperadamente desde hace cuarenta años cubrir las brechas y tapar las fugas, tratando de volcar sobre el trabajo asalariado todo lo que huye de él y lo hace huir, todo lo que se convierte en otra cosa. Los patrones y el Estado han comprendido, mucho antes que los marxistas, que la captura de la multiplicidad de las actividades, de los agenciamientos, de las subjetividades, de los dispositivos y de los conocimientos ya no puede realizarse exclusivamente a través de la relación salarial.

Después de 1968, los patrones han sustituido muy rápidamente la «regulación», que implica un compromiso social y político, por la «modulación» que se apoya en dispositivos tecnológicos «impersonales»: modulación financiera, modulación productiva, modulación comunicacional, modulación jurídica, modulación institucional...

Por el contrario, los sindicatos y la izquierda se han mantenido fieles a la regulación y al compromiso fordista, mientras el Estado y los patrones se sustraían a ellos. De este modo, hemos sufrido durante mucho tiempo un cinismo de izquierda que, durante casi treinta años, ha practicado una flexibilidad externa (precariedad, desempleo, pobreza) para tratar, a pura pérdida, de conservar y salvaguardar una estabilidad interna al patrón salarial mayoritario.

¿Cómo salir de la trampa de estos dos modelos del valor-trabajo, diferentes pero convergentes en la voluntad de sojuzgar nuestras vidas (éste, cínicamente «innovador», de la empresa y de sus formas de control por modulación, y aquel, cínicamente «nostálgico», del trabajo asalariado y de sus formas de regulación a través de las disciplinas)? La única posibilidad parece ser la de mantenerse fieles a un «cambio en el orden del sentido» que el acontecimiento de 1968 trajo consigo, y del que hemos hablado al comienzo de nuestro trabajo. Esta fidelidad consiste en dejar de concebir el trabajo asalariado como modelo mayoritario para concebirlo como una multiplicidad de devenires minoritarios.

El trabajo a tiempo parcial, la difusión del trabajo precario y temporal (en el que el desempleo es uno de sus momentos), el trabajo de las mujeres, las diferentes actividades ejercidas en la gran empresa, el trabajo subordinado y el trabajo independiente, que en muchos casos pierden su separación hermética y se hibridan, son situaciones que revelan al trabajo asalariado como multiplicidad heterogénea. Las diferencias son notables, incluso entre los asalariados a tiempo completo: los trabajadores pobres (*working poors*) y los trabajadores que invierten en los fondos de pensiones están en la misma situación jurídica (CDI),[18] pero de ningún modo en la misma situación real.

Mientras los primeros tienen un pie en el trabajo asalariado y el otro en la pobreza, los segundos tienen un pie en el trabajo asalariado y el otro en el mundo financiero. El número relativamente débil de los primeros y de los segundos no impide constatar la diversidad creciente de las situaciones. El trabajo asalariado es un campo de heterogeneidad que no se define exclusivamente por su relación de subordinación a un empleador, sino también por la multiplicidad de conexiones con su «afuera»: formación, finanzas, arte, pobreza, tiempo de vida, redes de comunicación, diferencias sexuales, comunidades de migrantes, etcétera. El tiempo de trabajo requiere la implicación de ese «afuera». El trabajo asalariado contemporáneo lleva consigo la heterogeneidad de estas temporalidades en la empresa.

Las luchas (de los desempleados, de los empleados temporales, de los precarios, etcétera), al partir de la nueva naturaleza de la actividad, abren dinámicas que remiten a las lógicas minoritarias de la expresión y de la experimentación, más que a las representaciones mayoritarias de la clase. Hacer presente y actual una potencialidad es algo completamente distinto de representar un conflicto. Estas heterogeneidades no pueden ser tratadas a través de políticas de recomposición que remitan a un sujeto colectivo (la clase, el trabajo asalariado), sino es a través de una política que experimente, partiendo de cada caso particular, soluciones transversales que pongan en comunicación el dentro y el afuera del trabajo asalariado.

---

18 Siglas de *contrat à durée indéterminée*, «contrato de duración indeterminada» [*N. del T.*].

La conexión revolucionaria de estas diferencias no está anticipada por la existencia objetiva del trabajo asalariado, sino que debe ser realizada a través de la invención y la puesta a prueba de su disolución.

Los datos estadísticos sobre el crecimiento de los asalariados impiden ver que los asalariados contemporáneos no remiten a la cooperación productiva tal y como la pensaba Marx, sino a la cooperación entre cerebros. También ocultan el hecho político más importante, esto es, que los asalariados evitan las formas clásicas de organización del movimiento obrero porque todas ellas están constituidas bajo la norma mayoritaria y desembocan en formas institucionales unificadoras y representativas que bloquean los devenires.

El trabajo asalariado, que está atravesado por la dinámica de estas nuevas fuerzas, ya no actúa como una multiplicidad que se recompone en sujeto mayoritario, sino como una multiplicidad que, al mismo tiempo que se levanta contra los poderes o que se coordina para aumentar su potencia, se compromete en devenires que conciernen a la vida en su conjunto. El devenir minoritario es lo que es transversal a los estatutos jurídicos, económicos y políticos en los que estamos cogidos. Sólo por medio de este devenir minoritario pueden comunicarse las diferencias tanto dentro del trabajo asalariado como en su afuera, sin reconstituir un patrón mayoritario.

Las luchas de los empleados temporales son un buen ejemplo de lo que son hoy las luchas «salariales», de la misma manera que la coordinación es un buen ejemplo de una institución minoritaria, de una institución del devenir.

*   *   *   *

¿Cómo transformar la impotencia del trabajo asalariado, en las condiciones de la producción actual, en potencia para los devenires minoritarios de la multiplicidad? No se puede hacerlo sin pensar en las condiciones institucionales y en las condiciones económicas que son fieles al acontecimiento de la democracia del devenir. Una de esas condiciones económicas e institucionales es hoy el ingreso y la continuidad de los derechos frente a la discontinuidad del empleo. Si el salario jugó un papel central en la constitución del modelo

mayoritario y de sus formas totalizantes de organización, el ingreso es una de las condiciones indispensables para la invención de los devenires y para la construcción de los todos distributivos que los organizan (y esto vale para los propios asalariados).

Las condiciones económicas de un devenir minoritario «para todos» no pueden ser aseguradas por un régimen salarial, sino sólo por medio de una política del ingreso, ya que el trabajo asalariado, como todo modelo mayoritario, funciona según la lógica de la inclusión / exclusión. Pero para que el «ingreso para todos» pueda funcionar como condición del devenir de toda singularidad, no se debe concebirlo sólo como una medida de justicia social u organizarlo únicamente como nueva norma de redistribución de la riqueza producida socialmente.

El ingreso para todos debe, también y sobre todo, ser considerado como una verdadera innovación institucional, a la vez condición de creación y de experimentación del devenir de todo el mundo. Sólo de esta modo podrá distinguirse de una nueva política neoliberal (impuesto negativo o ingreso mínimo), es decir, distinguirse de una nueva forma de control social.

El ingreso garantizado, que remunera no sólo el tiempo empleado sino también la heterogeneidad de las temporalidades que compone la actividad, abre el espacio de la política como puesta a prueba del trabajo, pero también de la vida.

Con la cuestión del ingreso estamos enfrentados, como con el concepto de «identidad pos-identitaria», a una situación paradójica, pero extremadamente interesante: constitucionalizar el devenir, según la feliz expresión de Franco Berardi. Constitucionalizar el devenir significa para Bifo inventar un conjunto de «reglas», de dispositivos, de instituciones, previstos para que cambien a medida que se modifica el contenido de su aplicación; previstos para que cambien a medida que se creen y actualicen nuevos posibles.

Desconectar el ingreso del trabajo (trabajo asalariado, independiente, precario, etcétera), desconectarlo de la asistencia (desempleo, pobreza, etcétera), significa separar la multiplicidad de los dos modelos de subjetivación mayoritarios en los que estamos sometidos: la empresa y el trabajo asalariado. Financiar a la empresa o al empleo significa

financiar a los patrones mayoritarios dominantes y a su lógica de poder: modulación o disciplina. El ingreso para todos implica instituciones de *welfare*, que no funcionan para la «reproducción» del trabajo asalariado y de sus diferentes minorías sometidas, sino para la «repetición» del devenir minoritario de la multiplicidad.

El ingreso para todos es un buen ejemplo de institución del «bien común». En la cooperación de las subjetividades cualesquiera, lo que es común a todos es la experiencia del devenir, pero los devenires mismos son heterogéneos, múltiples, y se bifurcan. La diferencia (el devenir) y la repetición (lo común) se presuponen y se relanzan la una a la otra. Bloquear el agenciamiento en uno de los dos polos significa interrumpir el devenir, abortar la experimentación, clausurar la puesta a prueba, imponer formas de subjetivación codificadas. Lo molecular no es nada sin lo molar, pero este último, sin el devenir, se actualizará siempre en un modelo mayoritario. En suma, el proceso de constitución de la multiplicidad debe ser al mismo tiempo un proceso de multiplicación de los devenires, un proceso de proliferación de los mundos posibles, ya que en el mismo momento en que se coordinan las singularidades (contra el poder o para expresar juntas más potencia), siguen e inventan devenires diferentes.

La afirmación de lo común es inmediatamente un proceso de bifurcación de los mundos posibles.

Mayoría / minorías

La pareja conceptual mayoría / minorías da cuenta de un sometimiento que el concepto marxista de explotación no permite captar. Sin embargo, como el concepto de explotación, la pareja mayoría / minorías define a través de un mismo dispositivo dos movimientos heterogéneos: la constitución de la multiplicidad en mayoría y la constitución de las minorías como formas de resistencia y de creación de la propia multiplicidad.[19] Pero mientras la explotación es un

19 Del mismo modo, el concepto de explotación define la producción de capital (es el concepto de la constitución de la plusvalía) y la producción de lo que destruye el capital (es el concepto de la constitución del proletariado).

dispositivo dialéctico, el modelo mayoritario es un dispositivo diferencial: la pareja explotador / explotado es simétrica, mientras que la pareja mayoría / minorías es asimétrica. Las diferencias entre los dos dispositivos son, entonces, considerables.

Las clases están definidas de antemano por la estructura, mientras que mayoría y minorías no preexisten a su constitución. Los dualismos de clase están inscritos en el modo de producción, mientras que mayoría y minorías son siempre una singularización de acontecimiento de la multiplicidad. La explotación remite a la esencia de los sujetos implicados y el modelo mayoritario al control de su devenir acontecimiento.

Con el concepto de explotación sabemos de antemano lo que es bueno (los obreros) y lo que es malo (los capitalistas), mientras que con el modelo mayoría / minorías estamos enfrentados a la incertidumbre y a la imprevisibilidad de lo que es bueno y lo que es malo (una minoría puede transformarse en mayoría o, en otra posibilidad, ser subordinada a una mayoría —algo que le ocurre, por ejemplo, a una parte del movimiento homosexual masculino).

No se trata, como hemos dicho a lo largo de este trabajo, de oponer una relación de poder contra otra. El modelo mayoría / minorías no sustituye a la explotación, sino que se superpone a ésta, llevando a cabo maneras de mantener unida la multiplicidad que son más móviles y más plásticas que las relaciones de poder de las sociedades disciplinarias, tanto desde el punto de vista del poder como del de la resistencia.

Dos ejemplos pueden esclarecer la eficacia, la pertinencia y la elegancia del dispositivo conceptual elaborado por Deleuze y Guattari.

El primer ejemplo muestra los límites de un pensamiento que no utiliza más que el concepto de explotación para pensar la relación entre el poder del capital y los trabajadores. Los trabajadores están atrapados en una relación de explotación cuando venden su fuerza de trabajo a un empresario, pero se encuentran implicados en una lógica mayoritaria cuando, por ejemplo, sus ingresos son invertidos en fondos de pensiones. Varios fondos de pensiones norteamericanos, los más dotados de capitales, son en realidad verdaderas mutuas «obreras» que participan en la constitución del modelo mayoritario con el cual el mundo financiero captura los flujos de riqueza y la actividad de todo el planeta.

La lógica financiera, que funciona según el principio mayoritario de la opinión y no según el de la explotación, desdibuja las fronteras de clase, determinando nuevas divisiones entre quienes aprovechan y quienes sufren la acumulación de capital. Las líneas de partición no son las mismas en el caso de la explotación que en el de la mayoría.

Los asalariados que invierten sus ingresos de este modo constituyen, junto a otros detentadores de rentas, una multiplicidad que ellos mismos contribuyen a imponer como mayoría (una mala multiplicidad). Esto no debe sorprendernos porque, como aprendimos de Tarde, las singularidades pueden participar a la vez de diferentes públicos y grupos (lo incomposible no está regido por la lógica de la contradicción). La explotación de los asalariados es tan real como su participación en la mayoría financiera.

¿Se trata entonces de una aristocracia obrera que ha traicionado a su clase? En el mundo de la proliferación de diferentes mundos posibles hay que cambiar de vocabulario, según nos sugiere Isabelle Stengers. Podemos decir, con sus palabras, que los asalariados que invierten en los fondos de pensión no son «culpables», sino que están «envenenados o hechizados» por las finanzas, así como todos nosotros estamos envenenados o hechizados por la publicidad, el marketing, la televisión, etcétera.

Hemos subrayado ampliamente cuán imposible es distinguir el agenciamiento de expresión del agenciamiento corporal: hemos tratado de demostrar que no se puede pensar la economía sin pensar antes el marketing, la publicidad, la opinión pública, etcétera, es decir, sin tener en cuenta los dispositivos que funcionan según la dinámica conflictiva de la mayoría y de las minorías, y no según la de la explotación.

Veremos ahora, con el segundo ejemplo, de que modo el modelo mayoritario sobredetermina la actividad de una de las industrias más importantes y ricas del capitalismo contemporáneo: la industria farmacéutica.

Philippe Kourilisky, director general del Instituto Pasteur, nos ha hecho notar que uno de los mayores obstáculos para la circulación y la producción de los medicamentos, cuya ausencia es causa de muerte de millones de personas en el planeta, no es sólo de orden económico ni depende únicamente de las leyes de la propiedad intelectual. Entre los

obstáculos que impiden satisfacer la demanda mundial de salud, también está, por más sorprendente que pueda parecer, la (bio)ética.

Los poderes de agencias como la FDA en Estados Unidos y la EMEA en Europa,[20] que fijan los estándares que regulan la investigación, el desarrollo y la fabricación de los medicamentos y las vacunas, tienen «una fuerte connotación ética porque se suponen que protegen la seguridad de las personas».[21] Estos estándares, fruto de «la lógica de la seguridad de los países occidentales», hacen aumentar tanto los precios de investigación y desarrollo que los «países pobres, incapaces de alcanzar los estándares apropiados, frecuentemente les resulta prohibitivo producir para sí mismos, incluso si no están estrictamente impedidos a hacerlo».

Según Kourilisky, la bioética se ha convertido en un verdadero lazo de poder. Su lógica es la de la mayoría (países ricos) que subordinan a las minorías (países pobres) a su patrón de medida (un estándar que regula la investigación y el desarrollo). «La mundialización reglamentaria va a la par de la mundialización de la ética». Los partidarios de la ética universalizante se oponen a quienes sostienen éticas adaptadas a las situaciones locales. Los primeros rechazan radicalmente toda idea de un «doble estándar» que permita producir un medicamento según normas no occidentales (o, por ejemplo, utilizar vacunas con las que los habitantes de Occidente fueron vacunados hasta la década de 1960 y que ya no corresponden a las normas actuales fijadas por las agencias). «De este modo, los estándares reglamentarios y la ética universalizante se conjugan en detrimento de los países pobres [...]. ¿Y con qué derecho queremos exportar nuestras normas, nuestro juicio y nuestra ética de países ricos a aquellos países a los que les falta todo o casi todo?».

No se puede dar cuenta de esta situación considerando solamente la lógica económica ni analizando exclusivamente la depredación organizada a través de la propiedad de las

20 FDA: *Food and Drug Administration. EMEA: European Medicines Agency* [*N. del T.*].

21 Philippe Kourilisky, «L'éthique du Nord sacrifie les malades du Sud», *Le Monde*, 8 de febrero de 2004. Todas las citas que siguen han sido extraídas de este artículo.

patentes. La expropiación siempre es el producto del agenciamiento de lógicas diferentes, que responden a finalidades heterogéneas, que se superponen y se componen o se descomponen de manera más o menos coherente.

Al contrario de lo que piensa Rancière, la filosofía de la diferencia no realiza la economía de lo «negativo», sino que la redefine a la altura del concepto de multiplicidad y de esas dinámicas diferenciales de rechazo y de creación. Para una multiplicidad, lo «negativo» no puede ser pensado sin la pareja conceptual mayoría / minorías.[22]

Por supuesto que las relaciones de clase y las relaciones de mayoría y de minorías coexisten, pero son las segundas las que están siendo cada vez más englobantes y que dirigen, remodelan y subordinan a las primeras, obligándonos a repensar la resistencia fuera de los caminos trazados por el movimiento obrero.

Lo vivo, resistencia y poder

> Sin embargo, tal y como usted la entiende, la resistencia no es únicamente una negación: es un proceso de creación; crear y recrear, transformar la situación, participar activamente en el proceso, eso es resistir. [...]
>
> Sí, así definiría yo las cosas. Decir no constituye la forma mínima de resistencia. Pero naturalmente en ciertos momentos es muy importante. Hay que decir no y hacer de ese no una forma de resistencia decisiva.
>
> *Michel Foucault*

Los conceptos de vivo, de resistencia y de poder cambian según la ontología con la cual son enunciados.

---

22 En cambio, el concepto de multitud, si bien permite pensar «un conjunto de singularidades, parece incapaz de definir un principio interno a la dinámica de la multiplicidad que sea capaz de nombrar la «división», lo «negativo» de manera no dialéctica. En efecto, cuando se trata de nombrar este principio, en lugar de interrogar a la relación entre diferentes dispositivos de poder y de subjetivación, se aplica a la multitud dispositivos que conciernen a las clases (se habla de «clase de multitud»).

El marxismo ha pensado lo vivo, la resistencia y el poder según una ontología de la relación sujeto / objeto, traduciendo esta relación en política bajo la forma de la relación de explotación capitalista / obrero. Según esta tradición, lo vivo se presenta como trabajo («trabajo vivo»), es decir, como productor del mundo y de la historia. El poder es el dispositivo que opera la metamorfosis de lo «vivo» en su contrario: en trabajo «muerto». El sujeto se objetiva, se reifica en un producto, una obra, y se convierte así en el esclavo que el mismo ha producido. Para volver a convertirse en vivo, para ser nuevamente amo de su destino, para afirmarse como sujeto de la historia, debe operar una inversión de la reificación: la revolución es la inversión de la inversión, es la subjetivación del trabajo muerto, la metamorfosis del objeto y del sujeto.

En la modernidad, como hemos visto, existe otra tradición que piensa la arquitectura del mundo, según la definición de Mijail Bajtin, como relación entre yo y el otro. La relación entre yo y el otro no debe ser entendida como una relación entre un sujeto y un objeto, ni como una relación entre sujetos, sino como una relación acontecimiento entre «mundos posibles». El otro no es un objeto ni un sujeto, sino la expresión de los mundos posibles.

¿En qué se convierten las relaciones entre vida, resistencia y poder, si ya no se las piensa a partir de la ontología del sujeto, sino a partir de la relación acontecimiento entre yo y el otro? La lectura de Foucault puede hacérnoslo saber. En efecto, Foucault, en su última y definitiva teoría del poder, definió el poder como acción sobre acciones posibles, como capacidad de dirigir las conductas posibles de los demás. La aprehensión de las relaciones de poder como capacidad de constituir, de definir las conductas posibles de los demás, nos permite volver sobre lo que está en juego en las prácticas, los dispositivos y las técnicas de poder que hemos visto en práctica en la forma-coordinación, en los movimientos de mujeres y en las luchas contra la globalización neoliberal.

A principios de la década de 1980, Foucault distingue tres conceptos que el mismo había confundido hasta ese momento en una misma categoría de poder: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación.[23]

---

23 Cfr. con Foucault, «Deux essais sur le sujet et le pouvoir», en *Dits et écrits*, vol. II, Gallimard, «Quarto», 2001.

Las relaciones estratégicas tienen una extensión extremadamente grande en las relaciones humanas y no deben ser confundidas con una estructura política, un gobierno, una clase social dominante, etcétera. Constituyen un haz de relaciones de poder que se ejercen entre individuos en el seno de una familia, de una relación pedagógica, comunicacional, amorosa, etcétera. Son juegos de poder infinitesimales, móviles, reversibles e inestables que permiten a los diferentes *partenaires* poner en práctica estrategias para modificar las situaciones. Por lo tanto, para Foucault las relaciones estratégicas no tienen ninguna connotación negativa. Por ejemplo, ejercer poder sobre el otro dentro de una relación sexual o amorosa, donde uno trata de dictar la conducta del otro, donde uno actúa sobre las acciones posibles del otro, en el seno de un juego estratégico abierto en el que las cosas pueden invertirse, «forma parte del amor, de la pasión, del placer sexual». Si el poder es definido como la capacidad de estructurar el campo de acción posible del otro, entonces para pensar su ejercicio hay que presuponer que las fuerzas comprometidas en la relación son virtualmente «libres». El poder es un modo de acción sobre «sujetos actuantes», «sujetos libres, en tanto que son libres». En este marco, que los sujetos sean libres significa que «tienen siempre la posibilidad de cambiar su situación, que esta posibilidad siempre existe».

En cambio, los estados de dominación están caracterizados por el hecho de que la relación estratégica está estabilizada en instituciones que limitan, fijan y bloquean la movilidad, la reversibilidad y la inestabilidad de la acción sobre otra acción. Las relaciones asimétricas contenidas en toda relación social son así cristalizadas y pierden la libertad, la fluidez y la reversibilidad de las relaciones estratégicas. Los sindicatos, los partidos políticos y las instituciones estatales, aunque reivindiquen que sus procedimientos son democráticos, fijan y bloquean previamente las modalidades por las que los individuos tratan de manejar las conductas de los demás, de tal modo que es casi imposible llevar a cabo estrategias con el fin de modificarlos.

Entre las relaciones estratégicas y los estados de dominación, Foucault ubica las tecnologías o técnicas de gobierno, es decir, el conjunto de las prácticas por las cuales se puede «constituir, definir, organizar, instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener en relación

con los demás».[24] Estas técnicas gobiernan la relación con uno y la relación con los demás. Para Foucault, las técnicas de gobierno cumplen un papel central en las relaciones de poder, porque a través de ellas los juegos estratégicos pueden ser cerrados o abiertos, porque a través de su ejercicio estos juegos se cristalizan y se fijan en relaciones institucionalizadas asimétricamente (estados de dominación) o en relaciones fluidas y reversibles, abiertas a la experimentación de subjetivaciones que escapan a los estados de dominación.

Por lo tanto la acción política debe concentrarse en las técnicas de gobierno y tiene dos grandes finalidades:

1. Permitir practicar las relaciones estratégicas con el mínimo posible de dominación y darse reglas de derecho (nuevos derechos).
2. Aumentar la libertad, la movilidad y la reversibilidad de los juegos de poder, porque éstos son las condiciones de la resistencia, de la creación y de la experimentación de las relaciones con los demás y con uno mismo.

La idea de «técnicas de gobierno» nos ayuda a pensar de otra manera la novedad de los dispositivos que hemos visto en práctica en las coordinaciones, en los movimientos postfeministas y en las movilizaciones contra la globalización neoliberal. Las técnicas de gobierno que organizan los estados de dominación (como el marketing, el *management* en la empresa, la *governance*[25] mundial o el *workfare*) no son las únicas técnicas de gobierno posibles. En efecto, también pueden existir técnicas de gobierno que tracen las líneas transversales a las relaciones estratégicas y a los estados de dominación. Si es ilusorio creer que puede haber relaciones sociales sin relaciones de poder, tampoco se puede creer que los estados de dominación son inevitables. Es una cuestión de técnicas, si se considera a las técnicas como construcciones colectivas.

Pensar la acción política como construcción de técnicas de gobierno de sí y de los demás permite convertir en «problemáticos» las relaciones estratégicas y los estados de dominación,

24 *Ibídem*, p. 728.

25 *Gouvernance en el original* [*N. del T.*].

hacer de ambos apuestas políticas y de crear así las condiciones para su transformación. Estas técnicas son los propios medios de este cuestionamiento: son el lugar mismo de la experimentación. Experimentar y transformar la situación no se hace en la exterioridad de las relaciones estratégicas ni en la interioridad de los estados de dominación, sino trazando una línea de fuga «entre» los dos, a través de técnicas y de dispositivos que impidan a los estados de dominación el cierre de todo espacio de creación de los posibles y dar a las relaciones estratégicas una nueva movilidad y una nueva reversibilidad. Un reversibilidad que no está asegurada por la trascendencia de la ley y del derecho, por la afirmación categórica de la igualdad, sino por la acción de instituciones móviles y nómadas; por ejemplo, las coordinaciones.

Estas nuevas instituciones desdibujan las divisiones y las asignaciones del poder establecido y permiten sustraerse a las alternativas dicotómicas (o dialécticas) en las que estamos atrapados (hombre / mujer, capitalista / obrero, ciudadano / extranjero, trabajador / desempleado, etcétera). Este espacio «entre» la microfísica del poder y las instituciones de dominación (un espacio que no está dado, sino que hace falta inventar, construir y mantener) es propicio para una política del devenir y de la creación y para la invención de nuevas formas de subjetivación.

A fin de cuentas, Foucault, Deleuze y Guattari nos dicen que si se quiere pensar y practicar la política de la multiplicidad, hay que partir de estos espacios, de estas líneas, trazadas de manera singular entre lo molar y lo molecular, entre las relaciones de dominación y las relaciones estratégicas. Esto es exactamente lo que hacen los movimientos y lo que rechazan las instituciones molares (de derecha o de izquierda). Y es el único medio para construir relaciones sociales que tengan un horizonte distinto al de la guerra.

El régimen de guerra

Las sociedades de control traen consigo un paradigma de la guerra muy distinto del que caracterizaba a las sociedades disciplinarias. Este nuevo régimen de guerra, en el que todos vivimos de ahora en adelante, es una consecuencia y una respuesta directa de la dinámica por la cual hemos definido

la cooperación entre cerebros. El paradigma de la diferencia y de la repetición se funda en el poder de creación de los posibles y en la apertura diferenciante que determina un estado de imprevisibilidad, de indeterminación y de vacío que mina profundamente el sistema político y económico.

Según nuestra hipótesis, hay que buscar aquí el origen del régimen de guerra (tanto interno —políticas de seguridad— como externo —guerras imperiales—) en el que vivimos. El capitalismo es incapaz de integrar el acontecimiento de otro modo que considerándolo como excepción, lo que viene a proclamar constantemente un estado de excepción guerrero, en las sociedades de control.

En las sociedades disciplinarias el problema estaba netamente más circunscrito e; eran sociedades de reproducción que, al encerrar el «afuera», gestionaban los acontecimientos (y la incertidumbre que se deriva de ellos) como «excepciones». Tanto en el nivel político como en el económico, la invención, la innovación, la ruptura de los hábitos, de las reglas y de las normas constituían una situación «excepcional» delimitada en el tiempo.

La producción económica era interrumpida por la erupción periódica de crisis, de la misma manera que el sistema político era interrumpido por la erupción periódica de situaciones excepcionales, también llamadas «revoluciones». Con un punto de vista vinculado al siglo XIX, Marx pretendía medir y anticipar la periodicidad de los ciclos económicos y anhelaba unir estas rupturas con las interrupciones del curso del tiempo político. En definitiva, el acontecimiento, que se mostraba como crisis económica y crisis política, alternaba con períodos más o menos largos de crecimiento económico (paz económica) y de estabilidad política (paz política).

El nacimiento de las sociedades de control corresponde con la ruptura de los ciclos y hace manifiesto la incapacidad o la dificultad del capitalismo para componerse con el acontecimiento. Las obras de Schmitt y Schumpeter son síntomas de esa incapacidad: con ellos emerge una conciencia muy aguda de la inversión de la relación entre reproducción y creación, entre norma y excepción, entre invención y rutina que se estaba afirmando en las sociedades disciplinarias. En el momento en que escriben Schumpeter y Schmitt, en la primera mitad del

siglo XX, en el que según nuestra hipótesis las sociedades de control empezaban a desplegarse según su propia lógica, el afuera ya no puede ser encerrado, debe ser regulado en tanto que tal. ¿Cómo puede el capitalismo regular ese afuera, cómo puede integrar la dinámica del acontecimiento? Schumpeter y Schmitt tratan de realizar esta regulación y esta integración en sus teorías. El acontecimiento, la invención, la creación de los posibles, es decir, el agenciamiento de la diferencia y de la repetición, son pensados por Schumpeter como fundamento del fenómeno económico y por Schmitt como lo propio de la acción política. Los dos intelectuales de lengua alemana tratan de tomar en cuenta el acontecimiento para pensar el derecho y la economía, desplazando la cuestión del poder del gobierno a la decisión y la cuestión de la economía de la división del trabajo a la gestión de la innovación.

El acontecimiento, la creación de posibles, la invención, como sabemos, suspenden las normas y las reglas establecidas (tanto en la economía como en el derecho), abriéndose al vacío del acontecimiento, a lo indecidible de su actualización y a lo heterogéneo de los fines que pueden ser realizados.

Schumpeter pretende dominar teóricamente este vacío, esta incertidumbre, esta imprevisibilidad, convirtiéndolas en el motor de la economía. A diferencia de la economía clásica y neoclásica, no define la riqueza en función del trabajo o de la utilidad, sino en función de la invención y de la ruptura innovadora de las rutinas económicas. La producción de una plusvalía depende del acontecimiento, pero éste no concierne directamente a la economía. La invención viene de fuera, de la potencia de creación de la sociedad. El empresario es aquel que decide el estado de excepción económica, apropiándose de la invención para insertarla en el proceso económico en tanto que innovación. El espíritu del capitalismo ya no está representado por el poder de racionalización ni por la moral protestante, sino que toma, bajo la pluma de Schumpeter, colores nietzscheanos.

Por su parte, Schmitt siente de manera muy fuerte que la estabilidad relativa de los sistemas políticos de las sociedades disciplinarias está profundamente minada por la «liberación» del afuera y por el agenciamiento de la diferencia y de la repetición. El sistema del derecho y de la legalidad no puede hacer frente al acontecimiento, porque el derecho y la

legalidad sólo pueden plantearse respecto de lo que ya existe. ¿Cómo puede la ley actuar sobre lo real si éste adviene con el acontecimiento? ¿Cómo producir una norma sobre algo que está haciéndose, cuya realización es incierta, arriesgada, imprevisible? ¿Puede una norma ejercerse sobre lo imprevisible del acontecimiento? El poder no puede asegurar sus influencias sobre lo real si todo está continuamente (incluso sólo de modo virtual) cambiando, evolucionando, haciéndose o deshaciéndose. Schmitt pretende dominar teóricamente el vacío político que el acontecimiento lleva consigo, considerando la decisión sobre el estado de excepción como inclusión del acontecimiento en el fundamento mismo del derecho. El estado de excepción y la decisión sobre este estado se convierten en lo propio de la acción política: es el «soberano quien debe decidir el estado de excepción».

¿Cómo domar el acontecimiento? Según Toni Negri, la democracia se había dotado del dispositivo del poder constituyente para hacer frente a las situaciones excepcionales, a las crisis y al acontecimiento político. Pero el poder constituyente todavía entra en la categoría de la excepción y de lo provisorio que hace falta limitar en el tiempo. No puede valer más que como poder extraordinario. «El tiempo propio del poder constituyente, ese tiempo dotado de una prodigiosa capacidad de aceleración, tiempo del acontecimiento, tiempo donde la singularidad accede a la generalidad, a ese tiempo habrá que enclaustrarlo, retenerlo y llevarlo a las categorías del derecho, reducirlo a la rutina administrativa».[26]

Al mismo tiempo que reconocen el acontecimiento como problema del siglo XX, tanto Schumpeter como Schmitt piensan que pueden mantener el acontecimiento en el estatuto de la excepción y salvar así a las dos instituciones fundamentales del capitalismo: la economía y el derecho. Pero tanto Schumpeter como Schmitt captan el hecho de que las figuras del empresario y del soberano están destinadas a declinar de manera irreversible. El empresario, según Schumpeter, va a ser suplantado por el proceso de racionalización, que reduce la innovación a una rutina integrada en la

26 Toni Negri, *Le Pouvoir constituant*, PUF, 1997, p. 3 [ed. cast.: *Poder constituyente*, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1994].

lógica del *big business*, gestionado por «*teams* de especialistas», según las modalidades de lo «previsible y de lo controlable». Y el Estado, a través del cual el soberano expresa su decisión, está destinado, según Schmitt, a perder su fuerza y su legitimidad: «El Estado como modelo de la unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, el monopolio de la decisión política, está siendo destronado».[27]

Pero es justamente la emergencia de la multiplicidad lo que está en el origen de la crisis de la economía y del derecho.

Lo que Schumpeter no capta es que el empresario no desaparece por el progreso de la racionalización y de la gran empresa, sino porque la creación y la realización de lo nuevo son el hecho de la acción de la multiplicidad. Del mismo modo, lo que se le escapa a Schmitt es que la unidad política está minada por fuerzas centrífugas y descentralizadoras, que ya no se dejan reducir a la totalización, a la síntesis y a la unificación del concepto de pueblo. La dinámica del acontecimiento y de la multiplicidad es indigesta para el capitalismo.

Últimamente, Agamben ha tenido el mérito de atraer la atención hacia el concepto de estado de excepción y hacia el debate que tuvo lugar en torno al mismo entre Benjamin y Schmitt.[28] Walter Benjamin afirmaba, ya en la década de 1940, que para los «oprimidos» el «estado de excepción es la regla».[29] Anticipaba de este modo lo que en la actualidad se han convertido las sociedades de control: tanto en el ciclo económico como en el ciclo político, ya no hay posibilidad de distinguir la invención de la reproducción, las situaciones excepcionales de las situaciones normales. Decimos lo mismo si decimos que no ya no hay crisis o que la crisis es permanente.

27 Carl Schmitt, *La notion de politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1972 [ed. cast.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1999].

28 Giorgio Agamben, *État d'exception*, Paris, Éd. du Seuil, 2003 [Ediciones en español: la de Adriana Hidalgo (Buenos Aires, 2004) para América Latina, y la de Pretextos (Valencia, 2005) para España].

29 Walter Benjamin, «Thèses sur le concept d'histoire», en *Œuvres*, volumen 3, Paris, Gallimard, «Folio», 2002 [ed. cast.: *Sobre el concepto de historia*, Santiago de Chile, Editorial Arcis-Lom, 1999].

Pero las razones que dan, tanto Benjamin como Agamben, para explicar esta situación me parecen muy débiles. Como hemos tratado de demostrar a lo largo de este trabajo, son la invención, la proliferación y la bifurcación de los mundos posibles lo que obsesiona a la economía y a la política de las sociedades de control. Las ciencias sociales tratan de captar la nueva situación definiendo la sociedad de control como sociedad de riesgo. Forma negativa y ambigua de decir que la creación acontecimiento de lo nuevo ya no es una excepción, que la potencia de creación de las multiplicidades es la fuente de constitución de lo real.

Si el poder de totalización del proceso económico, si la unidad del régimen político, si el único mundo posible de la economía y de la política están minados cotidianamente por la proliferación de los mundos posibles, el estado de excepción es la única manera de controlar la fuga, la experimentación, la creación conflictiva de las individualidades y de los movimientos postsocialistas. Se trata de la amenaza, siempre presente virtualmente, de hacer explotar el único mundo posible en la multiplicidad de los mundos incomposibles, lo que obliga al poder a la guerra «infinita». El enemigo, que no se identifica con ningún Estado —que surge como los nómadas de Kafka, sin que se sepa de donde vienen ni cómo se instalaron en el corazón del Imperio—, este enemigo sin rostro, que cambia continuamente de identidad, que se metamorfosea cuando uno cree captarlo, no es el terrorismo, es la multiplicidad.

Las subjetividades cualesquiera y sus devenires minoritarios son el enemigo que la guerra trata de destruir.

A finales de la década de 1970, Deleuze y Guattari ya habían hecho notar que la «máquina de guerra mundial» define un nuevo tipo de enemigo, que ya no es otro Estado ni otro régimen, sino el «enemigo cualquiera», multiforme, omnipresente: «El inasignable Saboteador material y el Desertor humano en las formas más diversas».[30]

La gran mutación que hemos descrito remite, según Deleuze y Guattari, a una «máquina de guerra nómada o minoritaria que no tiene la guerra como objetivo», sino la

30 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 526.

proliferación de los mundos posibles como otras tantas líneas de fuga creativas. La «máquina de guerra» minoritaria, o dicho de otro modo la multiplicidad, manifiesta una «relación extremadamente variable con la guerra misma». Esta relación pasa por una confrontación con el Estado, y es aquí donde los peligros se cristalizan y donde las líneas de fuga creativas pueden invertirse en líneas de destrucción.

Entre las numerosas posibilidades de esta relación con el Estado, Deleuze y Guattari consideran dos. Primera posibilidad: el Estado se apropia de la máquina de guerra nómada, «la subordina a fines políticos y le da como objeto directo la guerra».[31] Desde este punto de vista, la guerra «es como la caída o la recaída de la mutación, el único objeto que le queda a la máquina de guerra cuando ha perdido su potencia para mutar».[32] Segunda posibilidad: la máquina de guerra se construye como un aparato de Estado que no vale más que para la destrucción (el nazismo).

Nos parece que estamos viviendo una situación inédita que parece que puede escapar a las dos alternativas descritas.

Por un lado, la apropiación estatal de la máquina de guerra minoritaria y la voluntad de darle como objeto directo la guerra parecen encontrar fuertes resistencias. Hemos visto, a lo largo de este trabajo, las estrategias por las cuales la multiplicidad trata de guardar para sí, a través de procesos que no se desarrollan de modo lineal, sus potencias de mutación.

Por otro, la máquina de guerra no construye su propio aparato de Estado, incluso si existen tendencias que están actuando en ese sentido (las políticas de seguridad, por ejemplo). En efecto, no se ve «cómo sería un Estado-amazona, un Estado de las mujeres, un Estado de los trabajadores precarios, un Estado del 'rechazo'».[33]

El despliegue de la acción asimétrica de las minorías hace estallar la relación amigo / enemigo (lo que desesperaba a Schmitt). Y siempre es el despliegue diferencial de cooperación lo que rompe la mala dialéctica con el capital (lo que desespera a los marxistas).

31 *Ibídem*, p. 524.
32 *Ibídem*, p. 281.
33 *Ibídem*, p. 590.

La guerra contemporánea pone a la luz otro aspecto del dispositivo mayoría / minorías: el hecho mayoritario es el hecho de nadie, mientras que todo el mundo es potencialmente minoritario. El modelo mayoritario es un modelo vacío que no concierne a nadie, mientras que el devenir implica a todo el mundo. La tentativa de componer la multiplicidad en «opinión pública mundial» y darle la guerra como punto de mira directo ha sido objeto de un rechazo radical. La naturaleza a la vez artificial y vacía de este dispositivo mayoritario ha sido puesta a la luz por la voluntad masiva de la multiplicidad de negarle toda implicación, toda legitimación, toda adhesión: «¡No es nuestra guerra! ¡No en nuestro nombre!».

A pesar de su incapacidad para capturar los deseos y las creencias de la multiplicidad, este modelo vacío actúa con una fuerza de destrucción monstruosa. Sin embargo, el rechazo a inscribirse en este vacío es también potente; si todavía no ha logrado impedir la guerra, se ha expresado y continúa expresándose y actuando de forma potente (durante la guerra y después).

Lo que este rechazo pone en cuestión es el fundamento de la política occidental moderna, ya que la transformación de la multiplicidad en modelo mayoritario (pueblo) se hace, desde el siglo XVII, a través del Estado, de la guerra o del miedo a la guerra. Es difícil evaluar el alcance de este acontecimiento que abre una situación nueva e imprevisible. En el largo plazo puede deslegitimar a los demás modelos mayoritarios que continúan funcionando porque no tienen a la guerra como objeto directo (medición de audiencia, norma heterosexual, trabajo asalariado, ciudadanía, etcétera).

«Nuestra era se convierte en la era de las minorías», nos sugieren Deleuze y Guattari.

Pero la cuestión de las minorías no es la de una proliferación diferencial que ignora lo «negativo», de un devenir alegre que no toma en consideración la potencia de destrucción del capitalismo, del Estado y de sus propias líneas de fuga, cuando éstas se convierten en líneas de aniquilamiento.

«La cuestión de las minorías es más bien la de abatir al capitalismo, de redefinir el socialismo, de constituir una máquina de guerra capaz de responder a la máquina de guerra mundial con otros medios».[34]

34 *Ibídem*.

A modo de Epílogo

Entrevista a Maurizio Lazzarato por el Colectivo Situaciones

COLECTIVO SITUACIONES. En su libro hay un desarrollo particular de una noción que está en el centro de muchos debates contemporáneos: la de biopolítica. Usted hace una distinción entre biopolítica y noopolítica en el marco de las sociedades de control, contraponiéndose así al vínculo entre biopolítica y sociedades de control establecido por Hardt y Negri en *Imperio* y *Multitud*. También introduce un concepto de vida ya no ligado a la actividad mecánica del cuerpo sino al cerebro, recuperando la consideración de la vida como memoria de la obra de Bergson. ¿Podría situar su teoría de la biopolítica en el marco de las actuales discusiones a partir de estos elementos?

MAURIZIO LAZZARATO. En Foucault, la biopolítica, como las disciplinas, es una actividad humana. La biopolítica no tiene la última palabra en la evolución de su pensamiento. Debe ser comprendida en un marco más amplio, que es el de las prácticas del gobierno de las conductas: cómo dirigir las conductas de los demás y cómo gobernarse a sí mismo. La noopolítica forma parte de las tecnologías humanas de gobierno de los demás.

Los dos últimos cursos de Foucault en el Collège de France, publicados en 2004, parecen ir en el sentido que indico en el libro. Primero, según Foucault, no hay que considerar la población únicamente desde el punto de vista «biológico» (nacimiento, enfermedad, muerte, etcétera). «La población es entonces todo lo que se extiende desde el

enraizamiento biológico a través de la especie hasta la superficie de captura ofrecida a través del público» (curso del Collège de France: *Securité, territoire, population*[1] en adelante STP). El público es «la población tomada a partir de sus opiniones» (STP), agrega Foucault, y continúa: «Los economistas y los publicistas han nacido en el mismo momento». Hay técnicas para las «conductas de las almas» que conciernen a la población-público y que Foucault no analiza, pero que hoy son estratégicas para la definición del capitalismo. El concepto de vida y de vivo cambia completamente si se parte de esta definición de la población como público, como opinión. Moviliza, en efecto, el cerebro, la memoria, el lenguaje y las técnicas que actúan sobre estos elementos.

Yo me he limitado a dar algunos elementos en este sentido, utilizando la teoría de Tarde sobre la opinión y el público. Me parece que la teoría de Giorgio Agamben deja de lado la definición de la biopolítica, porque por un lado limita la biopolítica a lo «biológico», y por otro, abandona la tradición de la que Foucault la hace derivar (la del poder pastoral, del «gobierno de las almas»), esto es, la tradición de la Iglesia católica que, según el decir de Foucault, no tiene nada que ver con la tradición romana ni con el «homo sacer».

En segundo lugar, las técnicas biopolíticas que Foucault llama «técnicas de seguridad» tienen una relación muy estrecha con el acontecimiento. La vida es comprendida como acontecimiento y no sólo en su dimensión biológica. «La seguridad tratará de acondicionar un medio en función del acontecimiento o de una serie de acontecimientos o de elementos posibles, serie que hay que regularizar en un marco multivalente y transformable. El espacio propio de la seguridad remite a una serie de acontecimientos posibles, remite a lo temporal y a lo aleatorio, temporal y aleatorio que hará falta inscribir en un espacio dado. El espacio en el que se desenvuelven las series de elementos aleatorios es, creo, lo que llamamos el medio» (STP).

Hay una serie de novedades destacables en la teoría de Foucault que corremos el riesgo de perder de vista si vamos demasiado rápido y si simplificamos demasiado su

---

1 M. Foucault, *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, París, Seuil, 2004.

pensamiento. De la diferencia entre sociedades disciplinarias y sociedades de control (Foucault prefiere llamarlas sociedades de «seguridad») podemos extraer una serie de reflexiones muy útiles para la «ontología del presente». Es muy estimulante, por ejemplo, la distinción entre el poder que actúa directamente y el poder que actúa a distancia. Las técnicas de la sociedad de control no actúan directamente sobre el individuo, como las disciplinas, sino sobre la acción del individuo. El poder, según la última definición de Foucault, es «un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los demás, sino que actúa sobre su propia acción».

No se actúa directamente sobre el individuo y sobre su cuerpo, como lo hacen las técnicas disciplinarias y la pareja legalidad / punición, sino sobre el «medio ambiente», porque el individuo no es el origen absoluto de la acción. La acción no es reducible al individuo y a su subjetividad, encuentra también su fuente en su «medio». Y un medio comprendido como espacio de acontecimientos posibles, y no como «estructura», sistema. Según Foucault, las técnicas de seguridad (o de control si se utiliza la definición de Deleuze) deben actuar sobre las «reglas del juego» más que sobre el juego mismo.

Los dispositivos de seguridad definen, a diferencia de los dispositivos disciplinarios, un marco bastante «laxo» (porque se trata, precisamente, de la acción sobre las acciones posibles, sobre los acontecimientos), donde «habrá una intervención que no será del tipo de sometimiento interno de los individuos, sino una intervención de tipo medioambiental» (*Naissance de la biopolitique*[2]).

Hay que actuar entonces sobre el «medio», sobre el «marco», sobre el «entorno» (todas definiciones de Foucault) del individuo. ¿Y qué es el medio? «Es lo que se necesita para dar cuenta de la acción a distancia de un cuerpo sobre otro. Es entonces el soporte y el elemento de la circulación de una acción» (STP, p. 22). Se podría decir que la seguridad actúa a través de la moneda, la comunicación, el consumo,

2 M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1977-1978)*, París, Gallimard-Seuil, 2004.

etcétera, sobre el «soporte» y el «elemento de circulación» de la acción, en lugar de actuar sólo a través del adiestramiento directo del cuerpo (disciplinas).

Creo que, en este sentido, hay que comprender los desarrollos de Foucault contenidos en estos cursos. De todas maneras, es también en esta dirección en la que se desarrolla mi investigación. La acción de poder es así «acción a distancia» de un individuo sobre otro individuo. Ésta es exactamente la definición que he utilizado de Tarde para dar cuenta de la acción del público, de la opinión.

He citado mucho a Foucault para mostrar que se han dicho muchas cosas imprecisas y simplificadas sobre su pensamiento, cuya actualidad es asombrosa. Aconsejo a todo el mundo que lean y trabajen estos últimos cursos (*Securité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique*), que son seguramente los libros más importantes de los publicados en los últimos quince años.

SITUACIONES. El público y la opinión serían el objeto ubicado en el centro de los dispositivos de seguridad, que intentarían reducir a través del «entorno» el campo de lo posible. ¿Puede relacionarse esto con lo que usted dijo en otra entrevista acerca de que se puede comprender el éxito de Bush a través de los medios teóricos de la «filosofía de la diferencia y del acontecimiento»? Dicho de otro modo, ¿cómo funciona este aparato teórico para explicar los movimientos reaccionarios de las sociedades actuales?

LAZZARATO. Comencemos por un ejemplo a partir de una lucha y de un modo de gobierno de las conductas muy concreto: el conflicto de los intermitentes del espectáculo en Francia. La acción de la «reforma» del régimen de indemnización por desempleo de estos empleados, que constituye el objeto de este conflicto, se ejerce, a la vez, a través de las más viejas técnicas disciplinarias y de las más modernas técnicas de seguridad. Al mismo tiempo, la activación de estas tecnologías humanas, disciplinarias o de seguridad, requieren de una inflación de actos jurídicos y legales y la multiplicación de la producción de normas y reglamentos (los dispositivos jurídicos-legales). La reforma procede a la vez según una lógica jurídica, disciplinaria y de seguridad. Apunta a reducir el «exceso» de empleados que pueden acceder al seguro de desempleo. Hay demasiados intermitentes, demasiadas

compañías, demasiados espectáculos, demasiados artistas. Para reducir el número de intermitentes la reforma hace uso en principio de un simple endurecimiento de las condiciones necesarias para el acceso a los derechos de seguro de desempleo. Luego, bajo la incitación del Ministerio de Cultura, se agregan otras técnicas de selección: la «división entre los ineptos y los incapaces» y los «aptos y capaces», que es una vieja práctica disciplinaria utilizada para dividir a los «pobres», recalificados en este caso en la división entre profesiones artísticas y profesiones no artísticas. El «marcaje» de los individuos entra en el mismo registro de activación que las viejas técnicas de división: a los desempleados se les convierte en «apestados», con el doble objetivo de culpabilizarlos y de mostrarles ante los demás como reacios a la empleabilidad.

Esta reducción de los intermitentes es asimilable a una «exclusión» pero, aquí, los excluidos son incluidos en una «población» (el conjunto del mercado de trabajo) sobre la cual se ejerce la acción gubernamental por medio de la gestión diferencial de las desigualdades. La tecnología disciplinaria de la exclusión es comprendida en el funcionamiento de una tecnología de seguridad que opera por medio de la gestión de las disparidades.

La acción de gobierno en relación con la seguridad se expande en un *continuum* que va del que percibe el RMI,[3] que vive con un mínimo vital pagado por el Estado, hasta los asalariados incluidos en los contratos de duración indeterminada, que son beneficiarios del ahorro salarial y del «accionariado popular», pasando por el desempleado, el trabajador pobre, el precario, el asalariado a tiempo parcial, etcétera. Este *continuum* está regido por una selva de leyes, de normas, de reglamentos que instauran una desmultiplicación de los tipos de contratos de trabajo, de los modos de inserción, de recalificación, de formación, de indemnización, del acceso mínimo a los derechos (sociales). Este *continuum*, es necesario subrayarlo, es «social», y no exclusivamente «salarial». En realidad, este *continuum* es un conjunto de discontinuidades, de umbrales, de divisiones, de segmentos que las tecnologías de seguridad permiten gobernar como

3 Ingreso Mínimo de Inserción, por sus siglas en francés [*N. del T.*].

un todo, como una misma población. Lo propio del gobierno será entonces localizar las «diferencias» de estatus, ingresos, formación, garantías sociales, etcétera, y de hacer jugar eficazmente las desigualdades unas contra otras.

En este *continuum*, ninguna de las posiciones de desigualdad relativa debe sentirse estable ni segura de sí misma. La construcción de lo precario, del desempleado, del pobre, del trabajador pobre, la multiplicación de los «casos» y de las «situaciones» (los jóvenes, los jóvenes de las ciudades, los pre-jubilados, etcétera) apunta a fragilizar no sólo al individuo que se encuentra en esta situación, sino también, de manera evidente y diferencial, todas las posiciones del mercado de trabajo.

Las políticas de empleo y las políticas del *workfare* son políticas que, en grados diversos, introducen la inseguridad, la inestabilidad, la incertidumbre económica en la vida de los individuos. No sólo hacen insegura la vida de los individuos, sino también la relación de los individuos con todas las instituciones que hasta ahora los protegían. La inseguridad del desempleado y del precario no es la misma que la del empleado de una gran multinacional, con capacidad de ahorro y participación financiera en los beneficios, pero existe sin duda un diferencial de miedos que recorre este *continuum* de una punta a la otra. ¿Cómo explicar de otro modo el sentimiento de inseguridad generalizado y no sólo económico en una sociedad que nunca ha estado tan «protegida»?

De la gestión diferencial de las desigualdades se desprenden miedos diferenciales que alcanzan a todos los segmentos de la sociedad, sin distinción, y que constituyen el fundamento «afectivo» de este gobierno de las conductas a través de las desigualdades. Estas últimas son eficaces hasta el punto de que establecen grandes desviaciones. No obstante, los umbrales y las desviaciones son relativos a lo que una determinada sociedad puede «tolerar» o «soportar».

Dos conclusiones, entonces. Primero, me parece que la teoría de la diferencia es muy útil para comprender el funcionamiento del poder. Las políticas neoliberales son políticas de gobierno sobre las conductas que pasan por la gestión diferencial de las desigualdades, de las desviaciones de situación (de ingresos, de estatus, de formación, etcétera) siempre por medio de la «optimización de los sistemas de

diferencias», como dice Foucault. La optimización de las disparidades se obtiene por medio de una «modulación», concepto a la vez deleuziano y foucaultiano, de los derechos, de las normas, de los reglamentos y por una modulación de las maneras de ejercer el poder sobre los individuos (los dispositivos disciplinarios, de seguridad, de soberanías) que se adaptan y favorecen una segmentación «suave» de la población.

La nueva lógica de guerra como «policía» (interna y externa) está vinculada directamente con esta gestión diferencial de las desigualdades, con esta optimización de las competencias. La competencia y las desigualdades son disolventes y sólo la «seguridad» (interna y externa) puede funcionar como «pegamento» de esta multiplicación de las divisiones, de las jerarquizaciones de las desigualdades. La policía de seguridad es una necesidad para este tipo de gobierno.

En segundo lugar, el gobierno de las conductas es un agenciamiento de dispositivos diferentes. La historia del arte de gobernar no es una sucesión donde se pasa de la era legal a la era de lo disciplinario y de ésta a la era de la seguridad (y de la noopolítica). Los mecanismos de seguridad no ocupan el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su debido turno ocuparían el lugar de los mecanismos jurídico-legales de soberanía.

De hecho, tenemos una serie de dispositivos complejos en los que lo que cambian son las «técnicas mismas, que van perfeccionándose, o en todo caso complicándose, pero sobre todo lo que cambia es el dominio o más exactamente el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico-legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad» (STP, p. 10).

SITUACIONES. Además de en Foucault, usted se apoya mucho en la obra de Deleuze y Guattari, particularmente en la utilización de la «diferencia y la repetición», los conceptos de mayoría y minoría y la reflexión sobre las dinámicas creativas, que oponen regímenes de signos y de expresión al agenciamiento maquínico de los cuerpos. ¿Podría explicarnos el modo en que estas influencias sirven para comprender los procesos de lucha en estas sociedades de seguridad?

LAZZARATO. Tenemos aún una concepción «economicista» del capitalismo, que deriva del marxismo y de la economía política. Lo mismo podría decirse en lo que concierne a la categoría de «trabajo». Mi crítica del trabajo va en este sentido.

La metodología de la filosofía de la diferencia es muy diferente y puede ayudarnos mucho en el trabajo de investigación. Por ejemplo, para analizar la «producción del desempleado».

En su trabajo sobre Foucault, Deleuze utiliza las categorías lingüísticas de «contenido» y «expresión» elaboradas por Hjemslev para aplicarlas a las distintas instituciones que fijan e integran las relaciones de poder en las sociedades occidentales. El contenido y la expresión tienen, cada uno, su «forma» y su «sustancia», de manera que no podemos captar lo que nos pasa según la oposición entre estructura y superestructura, real y representación, significante y significado, tal y como hacen el marxismo, el situacionismo y la lingüística.

Según Deleuze, «una época no preexiste a los enunciados que la expresan, ni a las visibilidades que la completan», es decir, que no preexiste a la distribución de lo que se dice y lo que se hace. Si, por nuestra parte, aplicamos esta nueva distribución de lo discursivo y lo no discursivo, de lo visible y de lo enunciable a las instituciones de constitución, de gestión y de control del desempleo, y si tratamos de clasificar sus funciones tal y como el movimiento de los intermitentes del espectáculo las ha puesto a la luz a través de su acción y su movilización, obtenemos entonces esta distribución.

La forma del contenido está constituida por los dispositivos (la ANPE y los ASSEDIC, que distribuyen las asignaciones de desempleo[4]) que inscriben, fichan, controlan, convocan, distribuyen las asignaciones, deciden las radiaciones y las sanciones, organizan el seguimiento (entrevista, dossier, formación), etcétera, de los desempleados.

La sustancia del contenido está constituida por los «desempleados», que a su vez son gestionados según dos lógicas diferentes: como «sujetos de derecho» y como «individuos vivos», como «ciudadanos» y como «gobernados», es decir, como una población.

---

4 ANPE, Agencia Nacional de Empleo. ASSEDIC y UNEDIC (términos que aparecerán unas líneas más adelante) son los organismos encargados de los seguros de desempleo. Por extensión, esos mismos seguros son denominados comúnmente como «los Asedic» o «los Unedic»[*N. del T.*].

Los dispositivos materiales utilizan «tecnologías humanas», procedimientos e instrumentaciones para ejercer sus funciones de clasificación, control, represión e incitación, solicitación y sometimiento. Estas «tecnologías humanas» son a la vez disciplinarias, o de seguridad, y también tecnologías de conducta de las almas y tecnologías de construcción de sí.

La «expresión», como el contenido, tiene también su forma y su sustancia. La «forma de expresión» está constituida por un conjunto de agenciamientos, de dispositivos de enunciación múltiples y heterogéneos. Los enunciados y sus funciones son de naturalezas muy diferentes: las leyes que enuncia el Parlamento (en este caso, el derecho al trabajo y a la seguridad social), las normas que dicta el UNEDIC, los reglamentos de los ANPE y los ASSEDIC, las categorías y las clasificaciones científicas de las universidades, las opiniones y las definiciones no científicas de los medios de masas, los juicios específicos sobre la materia de los expertos. La «sustancia de la expresión» está constituida por la proliferación de discursos, enunciados, categorías, opiniones, juicios. En nuestro caso, los objetos de enunciación son el «desempleo», el «empleo», el «trabajo».

Repito que la utilidad de esta nueva distribución reside en el hecho de no considerar la «expresión» como ideología, representación superestructural que significa el «contenido». La expresión dispone de dispositivos, de una organización y de una división del trabajo, como una universidad, un diario, un canal de televisión, una empresa consultora, etcétera.

El desempleo, el empleo, el trabajo, no son realidades «naturales» que tienen una existencia objetiva, una existencia en sí que preexiste a las instituciones que se supone que los regulan. Desempleo, empleo y trabajo son el resultado de una construcción que se realiza en el cruce de dispositivos que enuncian la ley, la norma y la opinión con otros dispositivos que producen categorías «científicas» y con otros más que gestionan y controlan las conductas y los comportamientos de los individuos. En los extremos de las prácticas discursivas y de las prácticas no discursivas, podemos comprender el desempleo, el empleo y el trabajo como «efectos globales», «efectos masivos» de una multitud de procesos

que se apoyan unos sobre otros. En principio el «desempleo» no es una categoría económica o, para decirlo de otro modo, lo económico debe ser comprendido de entrada como un conjunto de actividades reguladas.

¿Reguladas por quién y por qué? Reguladas por la ley, pero también por las normas, las costumbres, los saberes, las prescripciones religiosas, mediáticas y culturales, por una multiplicidad de dispositivos, etcétera. Las actividades económicas son actividades reguladas por diferentes técnicas y procedimientos, por diferentes saberes y modos de enunciación, tal y como lo hemos definido anteriormente en nuestra distribución cuatripartita.

Dicho de otro modo, hay que cuidarse de pensar que hay, como nos sugieren Marx y los economistas, una «realidad propia y simplemente económica del capitalismo, o del capital y de la acumulación del capital», que las leyes, las normas y los dispositivos no económicos deberían luego regular. El capital no tiene una lógica propia, leyes autónomas e independientes que deberían limitarse y controlarse a través de los derechos, la opinión y los saberes. El capitalismo no tiene existencia histórica si no es dentro de un cuadro institucional y de reglas positivas (legales y extralegales) que constituyen su condición de posibilidad.

El proceso económico y el cuadro institucional «se llaman entre sí, se apoyan entre sí, se modifican entre sí, modelados en una reciprocidad incesante (*Naissance de la biopolitique*, p. 169). Me parece que el análisis de la acumulación del capital, de la mundialización, todavía se hace desde un punto de vista «economicista». Lo mismo podría decirse de las divisiones y los conflictos.

Esto mismo lo hemos podido ver en el ejemplo de la gestión del mercado de trabajo. Las divisiones, las separaciones, las diferenciaciones son más fractales que dualistas. Atraviesan incluso las antiguas divisiones de clases y, de este modo, las hacen inoperantes desde el punto de vista político. Tenemos la costumbre de pensar mediante dualismos. El pensamiento de la multiplicidad, sobre todo en política, es más extraño.

La inteligibilidad de un dualismo, de una división binaria, como por ejemplo la «lucha de clases», reside en un cuestionamiento que fácilmente podemos remontar a Foucault y

a Deleuze-Guattari: ¿cómo se componen los efectos globales, cómo se constituyen los efectos masivos a partir de las situaciones locales, específicas, particulares?

Para intentar responder a esta pregunta, hay que partir de una multiplicidad de procesos extraordinariamente diferentes y mostrar a continuación cuáles han sido los fenómenos de «coagulación, de apoyo, de refuerzo recíproco, de puesta en cohesión, de integración» de estos elementos heterogéneos.

Los efectos globales, los efectos masivos (la mundialización, los grandes dualismos de clase, el Imperio) no son el origen o la causa de lo que pasa, sino un resultado. Existe toda una serie de preguntas y de problemas que corremos el riesgo de obviar si no hacemos nuestra la lección de la filosofía de la multiplicidad: los «efectos de poder» de los dispositivos económicos y sociales (del salariado y del Estado de Bienestar), los efectos de poder de las prácticas discursivas, las restricciones y las libertades implicadas en las relaciones de poder y de saber, los dispositivos de sometimiento, pero también de subjetivación, la dinámica estratégica y de acontecimiento del conflicto. Y, sobre todo, la relación entre lo micro y lo macro, la relación entre la dimensión molecular y molar que, en la acción política contemporánea, asumen una importancia particular y que todavía, a pesar de que Mayo del ’68 ha pasado por aquí, es desconocida o despreciada.

SITUACIONES. Usted también cita el caso de otro lingüista reivindicado por Deleuze, Mijail Bajtin, para explicar el alcance de la noción de acontecimiento en la política contemporánea. ¿Podría desarrollar la distinción, fundamental en su argumentación, entre el «giro de acontecimiento» del que formarían parte Bajtin y Deleuze y el llamado «giro lingüístico»?

LAZZARATO. Vamos a recurrir nuevamente a un ejemplo político. A partir de mediados de la década de 1990, asistimos al vigoroso retorno de la filosofía analítica (el giro lingüístico) y de la lingüística saussureana allí donde no se las esperaba, tras las críticas teóricas de la filosofía de la diferencia en las décadas de 1960 y 1970 y las críticas prácticas de los movimientos políticos de aquella época. Para tratar de dar cuenta de la naturaleza y de la función política del lenguaje (su

«potencia de acción») en el proceso de subjetivación, tanto las teorías de ciertos componentes de los movimientos feministas y antirracistas en Estados Unidos como en Europa las teorías post-obreristas hacen referencia a la filosofía analítica y sobre todo a la categoría de performativo.

En Estados Unidos, la categoría de «performativo» está siendo movilizada por militantes que luchan contra la pornografía y los «discursos racistas del odio». De este modo, las categorías de Austin salen de la atmósfera polvorienta de la academia universitaria para entrar en las salas de los tribunales. Según los defensores de los derechos de las mujeres y de las minorías étnicas, la pornografía y los insultos racistas («los discursos del odio») son enunciaciones performativas en el sentido de que no son simplemente la expresión de un punto de vista, de una opinión (y como tal protegidas por la primera enmienda de la Constitución norteamericana) ni se limitan a describir una situación. Estas enunciaciones actúan sobre sus oyentes contribuyendo a la constitución social de aquellos a quienes se dirigen (la condición de la mujer o de una minoría étnica). No reflejan simplemente una relación social de dominación, sino que decretan, establecen o restablecen esta estructura de poder a través la mera potencia de la palabra. De este modo, la enunciación performativa es asimilable a una conducta, a una acción que neutraliza la potencia de actuar de las personas a quienes está dirigida y, como tal, puede ser llevada a un tribunal.

La tentativa de Judith Butler de oponerse a las derivas judiciales norteamericanas de defensa de las mujeres y de las minorías, que corren el riesgo de dar al Estado el poder de decidir lo que es legítimo y lo que no lo es, de dejar a los jueces el poder de establecer lo que puede o no enunciarse, me parece muy débil. Al igual que las posiciones que quiere criticar, asume que la potencia de actuar y la fuerza de transformación del lenguaje y de los signos está correctamente descrita por la teoría de los «actos de habla» de la filosofía analítica (y fundamentalmente los performativos). Su programa lingüístico-político es el siguiente: «El performativo debe ser repensado».

Es todavía más sorprendente la recuperación de los performativos por parte de la teoría post-obrerista italiana (Virno, Negri-Hardt, Marazzi), porque me parece que está construida

a partir de un malentendido que afecta a la propia definición de performativo. Aquí también me parece mal planteado el problema de la aprehensión de la potencia política de actuar del lenguaje en el proceso de subjetivación. Esta teoría quiere radicalizar la teoría de los performativos, introduciendo la categoría de «performativo absoluto» (Virno). Pero no retiene más que una parte de la definición de Austin: la enunciación no describe una acción, sino que la realiza (al decir «declaro abierta la sesión», «está usted condenado», «lo prometo», no describo una situación, sino que realizo lo que enuncio).

Según la teoría de Austin, la fuerza de la enunciación performativa proviene del hecho de que implica una «obligación social» (en el caso de una promesa, compromete a quien la enuncia, so pena de «perder el rostro», o en el caso de una pregunta, compromete a aquel a quien se dirige la pregunta so pena de interrumpir la conversación).

Esta última y fundamental condición del performativo es inexplicablemente abandonada en la teoría post-obrerista del lenguaje, de manera que la enunciación «yo hablo», que no es un performativo, se transforma en «performativo absoluto», forma verbal que, según Virno, caracterizaría «por completo a la actual sociedad de la comunicación». En efecto, «yo hablo» no puede ser un performativo, porque el resultado de esta enunciación es una simple información, de la cual no se deriva ninguna «obligación social». Si realiza lo que enuncia, no es todavía un performativo. «Yo hablo» es una enunciación que comunica algo, pero que no actúa. No crea una situación nueva para el interlocutor en la que estaría obligado a tomar en consideración el hecho de que se le ha dirigido una enunciación (responder, obedecer, no obedecer, respetar una promesa, etcétera).

Tanto Virno como Butler, aunque sea de modos diferentes, cierran la enunciación sobre la lengua, como si la lengua pudiera tenerse en pie sobre sí misma; secretar, a través de sus estructuras sintácticas, fonéticas o gramaticales, las significaciones; engendrar la potencia de actuar sobre los demás y explicar la fuerza de transformación del lenguaje y de los signos. Esta recuperación del performativo en Virno y

Butler está acompañada de una referencia más o menos crítica a la teoría de Hannah Arendt. Esta vuelta a una definición «aristotélica» del ser político como ser de lenguaje parece coherente porque la filosofía política de Hannah Arendt, del mismo modo que la lingüística y la filosofía del lenguaje, opera una especie de purificación de la palabra y de la acción, y de este modo de lo político.

El «giro de acontecimiento» desarrolla un punto de vista radicalmente diferente. En la teoría de Bajtin (pragmática), el concepto de performativo no tiene lugar, porque «todo acto de habla», y no solamente los performativos, «es un acto social». Toda enunciación, y no solamente los performativos, es un acto ilocutorio que compromete una «obligación social».

A pesar de la homología de los términos, hay notables diferencias entre la teoría del acto ilocutorio de Austin y de Bajtin.

Para empezar existe una diferencia de naturaleza entre la lengua y la enunciación. Para que las palabras, las proposiciones, las reglas gramaticales se conviertan en una enunciación completa, un acto de lenguaje, hace falta un «elemento *suplementario*» que «permanece inaccesible a todas las categorizaciones o determinaciones lingüísticas, cualesquiera que sean».

La palabra, la forma gramatical, la proposición separada de la enunciación (del «acto de habla») son «signos técnicos» al servicio de una significación que es sólo potencial. La individuación, la singularización, la actualización de esta potencialidad de la lengua operada por la enunciación (la culminación), nos hace entrar en otra esfera del ser, la esfera «dialógica». Lo que permite transformar las palabras y las proposiciones de la lengua en una enunciación completa, en un «todo», son *fuerzas afectivas pre-individuales y fuerzas sociales y ético-políticas que son externas a la lengua, pero internas a la enunciación*.

Para ser lo más breve posible voy a aplicar la concepción de las categorías del «giro de acontecimiento» de Bajtin a una situación real: la revuelta de los suburbios de París de 2005, desatada por un «discurso». Aquí se puede ver en funcionamiento la relación entre la lengua y las *fuerzas afectivas pre-individuales y fuerzas sociales y ético-políticas que son externas a la lengua, pero internas a la enunciación*.

¿Cuáles fueron los efectos del «discurso del odio» del ministro de la República Francesa («¿Están hartos de esta lacra [*racaille*][5]? Bueno, yo les voy a librar de ella») pronunciado frente a las cámaras de televisión? La palabra «lacra», muy injuriosa y despreciativa, de la boca de un ministro de la República, no neutralizó la potencia de actuar de los habitantes de los barrios pobres de los suburbios franceses, sino que al contrario la activó, y en proporciones inimaginables antes de esta enunciación. En lugar de constituir a los jóvenes habitantes de estos barrios como dominados, la enunciación los activó como sublevados, insubordinados, a partir precisamente del rechazo a la asignación que les fue dirigida de ser «lacra». La enunciación injuriosa contribuyó a constituirla en «sujeto político».

La enunciación del ministro no constituye en ningún caso un performativo, sino que es una utilización «estratégica», dialógica, de la enunciación. Preferimos aprehender el discurso del odio, como lo definen los norteamericanos, no como una fuerza que realiza lo que anuncia (performativo), sino como una «acción sobre acciones posibles», abierta a lo imprevisible, a la indeterminación de la respuesta-reacción del otro (de los otros).

La enunciación «ustedes son una lacra» quiere intervenir en una situación socio-política para modificarla, llamando a los «amigos» y designando a los «enemigos», amenazando a los últimos y calmando y consolidando a los primeros. Busca aliados, y para construir las nuevas alianzas evoca a su enemigo: el emigrante. Quiere reconfigurar el espacio político convocando a los demás en tanto «jueces y testigos», «obligándoles» a posicionarse, a expresar un punto de vista, una evaluación que es siempre a la vez afectiva y ético-política.

El espacio abierto por la palabra «lacra» no es el del performativo, sino el de la indeterminación, de lo imprevisible, del acontecimiento dialógico. Los efectos no están predeterminados como en los performativos, donde el locutor, el enunciado y el destinatario están ya instituidos.

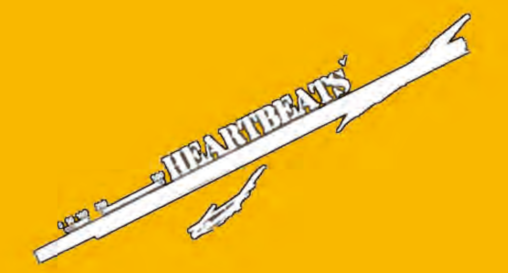
---

5 *Racaille* es un término difícil de traducir en una sola palabra. Se usa de modo despectivo para designar a los jóvenes de los suburbios, generalmente descendientes de inmigrantes, que se supone que componen un cordón marginal con jergas y códigos de conducta propios. El autor se refiere a las palabras del ministro del Interior francés, Nicolas Sarkozy, en medio de la crisis de las periferias de las ciudades francesas [*N. del T.*].

Aquí el enunciador y los «públicos» a los que se dirige mediante la televisión (enunciación maquínica) están abiertos al devenir de los acontecimientos, porque la palabra dialógica presupone que los locutores son activos y libres. La enunciación injuriosa, ¿permitirá a Sarkozy ganar o perder las elecciones presidenciales? ¿Fue un golpe ganador o perdedor en el juego estratégico para debilitar a los demás candidatos de su propio campo en estas elecciones y ganar votos en el electorado de derecha y de extrema derecha? Ni él lo sabe. Y de todos modos, la «respuesta-reacción» se ha encargado de recordarle la naturaleza dialógica de todo acto de lenguaje. Toda enunciación implica una comprensión, una «capacidad de respuesta activa», una «toma de posiciones», un «punto de vista», una «evaluación de la respuesta». Suscita todo esto más allá de lo que el autor mismo hubiera deseado.

Podemos utilizar la concepción del dialogismo para dar cuenta de la evolución del espacio público, porque lo que hemos visto y oído en esas noches de estallidos y en esas jornadas de enfrentamiento semiótico-lingüístico. Se trata de acción estratégica, tal como la describe Bajtin: por un lado, los enunciados se refieren a otros enunciados, polemizan con ellos, se oponen a ellos o los consienten; por otro, los completan, se apoyan en ellos.

El enunciado es en sí mismo una respuesta a otros enunciados, entra en el espacio público desmarcándose de otros enunciados, confirmando algunos, convocando otros. Existe entonces una imposibilidad de encerrar la enunciación en la lengua, de hacer surgir las significaciones, la potencia de transformación y de subjetivación de las meras estructuras semánticas, fonéticas o gramaticales de la lengua. También existe una imposibilidad de hacer de la enunciación una simple convención, una simple institución, una simple confirmación de las relaciones sociales ya instituidas. Me parece, en fin, que hay una diferencia notable entre la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein y el discurso como relación dialógica en Bajtin, entre el «giro lingüístico» y el «giro de acontecimiento».



traficantes de sueños
mapas